Kurzgefasstes
exegetisches Handbuch
zum
Neuen Testament.

Von

Dr. *W. M. L. de Wette.*

Ersten Bandes dritter Theil.

Fünfte Ausgabe

bearbeitet von D. *B. Brückner.*

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1863.

Kurze
Erklärung
des
Evangeliums und der Briefe
Johannis.

Von

Dr. *W. M. L. de Wette.*

Fünfte Ausgabe
bearbeitet
von

D. *Bruno Brückner.*

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1863.

Zur ersten Ausgabe.

Herrn Dr. Lücke in Göttingen.

Mein geliebter Freund!

Bei Ausarbeitung dieser Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis habe ich so oft an Dich gedacht, und gleichsam ein fortwährendes freundschaftliches Gespräch mit Dir geführt, das zugleich auch meinen Lesern galt, dass ich nichts Natürlicheres thun kann, als anstatt einer Vorrede diese an Dich gerichteten Worte hieher setzen. Zuvörderst danke ich Dir für die Hülfe, die Dein trefflicher Commentar mir geleistet hat, in welchem ich soviel vorgearbeitet fand, dass ich oft nichts Besseres zu thun wusste, als die Aehren Deiner Saat abzuschneiden und in meine Garben einzubinden; wobei sich der Spruch bewährte: „Ein Anderer säet, und ein Anderer erntet." Ich theile die allgemeine Achtung für dieses Dein treffliches Werk, in welchem sich die Gelehrsamkeit, der richtige Blick und Takt des Philologen mit dem Tiefsinne und der ungeheuchelten Frömmigkeit des christlichen Gottesgelehrten in seltener Weise vereinigt. Mit der ersten Erscheinung dieses Werkes begann eine neue bessere Aera der neutestamentlichen Auslegung; und nicht verlockt von neuen Verirrungen und Uebertreibungen, bist Du in der neuen Ausgabe Dir gleich und dem Dienste der Wahrheit treu geblieben, nur dass Dein Blick noch klarer und Dein Urtheil noch entschlossener und sicherer geworden ist. Wenn ich demungeachtet an mehreren Stellen von Deiner Meinung abgewichen bin, so wird Dich das gerade am wenigsten Wunder nehmen, weil Du aus Erfahrung weisst, welche verschiedene Seiten der Auffassung sich dem Ausleger biblischer, zumal johanneischer Schriften darbieten, und wie leicht ein selbstständiges Urtheil eine andere, vielleicht neue Seite hervorheben kann. Aber ich darf auch hoffen, dass Du meine abweichenden Erklärungen und Ansichten, seien es (was kaum der Fall sein dürfte) ganz neue, oder schon bekannte, die ich aber von neuem begründet und empfohlen, aufmerksam prüfen wirst; und zur Bequemlichkeit für Dich und andere Beurtheiler füge ich unten das Verzeichniss der betreffenden Stellen bei). Besondern Fleiss habe ich auf die Bestimmung des Zusammenhangs und der Begriffe gewendet, wobei ich auch zuweilen meinen eigenen Weg gegangen bin. Die Anlage und den Gedankengang des ersten Briefs habe ich auf eine (meines Wissens) eigenthümliche Weise gefasst, worüber ich Dein Urtheil vernehmen möchte. Auch an der Eintheilung des Evangeliums habe ich mich von neuem versucht. Die in die Erklärung des letztern eingestreuten historisch-kritischen Bemerkungen und die in der Einleitung erörterten Zweifelsgründe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums werden Dir vielleicht allzu skeptisch vorkommen und Deiner Liebe zu dem „einzigen zarten rechten Hauptevangelium" wehe thun. Ueber die historische Kritik der evangelischen Geschichte habe ich, in nächster Beziehung auf das Leben Jesu von* S t r a u s s*, in einer Schlussbetrachtung ein beruhigendes Wort gesprochen, das ich Deiner Beachtung empfehle. Und was meine sonstige Skepsis betrifft, so bitte ich Dich zu bedenken, dass, da ich mit ihr weder Beifall noch andere Vortheile einernte, sondern mir nur Verdruss bereite und Misstrauen gegen mich erwecke, ihr wenigstens kein Eigennutz zum Grunde liegt, wenn auch (was*

---

*) Joh. 1, 2. 5. 9—11. 18 f. 21. 44. 48. 51. 2, 19. 3, 3—6. 12 f. 17. 28. 5, 3—5. 19. 27. 32. 36. 6, 62 f. 7, 22. 28 f. 8, 21. 25 f. 43. 9, 2. 41. 10, 9. 11, 6. 9 f. 15. 26. 33. 38. 12, 23. 27. 35. 13, 1—3. 8. 20. 30. 32. 34. 14, 3. 9 f. 18. 20. 28. 30. 15, 9 f. 13. 17. 21 f. 16, 8 ff. 22 f. 44. 17, 1. 3. 17. 19. 25. 18, 1. 4. 31. 34. 19, 11. 38. 20, 12. 14. 16. 30. 21, 1. 5. 17. 22. 1 Joh. 1, 1. 7. 9. 2, 2. 7 f. 12—14. 16 f. 29. 3, 1 f. 20. 24. 4, 12. 5, 9. 13. 16. 18. 2 Joh. 4. 7.

Gott besser weiss, als ich) mich nicht der reine Trieb der Wahrheitsliebe dabei leiten sollte. Ich wünsche nichts sehnlicher als zu einer klaren und sichern Verständigung über dieses wichtige Evangelium zu gelungen; und Du hast gewiss das gute Zutrauen zu mir, dass es nicht gemeine Scheu vor dem Wunderbaren und Uebermenschlichen ist, was mich bis jetzt gehindert hat dazu zu gelangen. Da ich einmal Zweifel hege, so wirst Du es nicht tadeln, dass ich sie zur Sprache gebracht, noch weniger dass ich, von der Gewalt positiver Gründe auf die andere Seite gezogen, kein entscheidendes Urtheil gewagt habe. Hoffentlich stimmst Du nicht in das seit einiger Zeit erhobene Geschrei gegen die negative Kritik ein. Hat man ein so kurzes Gedächtniss, dass man schon die positive Kritik Eichhorn's und Bertholdt's mit ihren Hypothesen und die dadurch herbeigeführte Verwirrung vergessen hat? Die negative Kritik reizt zum weitern Forschen, und findet sie ihre Widerlegung, so ist ein positives Ergebniss gewonnen; die positive hingegen schläfert ein, und die Widerlegung ihrer oft falschen Combinationen bringt ein negatives Ergebniss, das weiter keinen Werth hat, als dass man eines Irrthums los wird, dessen man lieber überhoben gewesen wäre.

Mein theuerster Freund! Lebhaft habe ich mich während der Beschäftigung mit Deinem Commentar in die schöne Zeit zurückversetzt, wo wir in Berlin zusammen lebten, arbeiteten, disputirten, und oft den unvergesslichen Schleiermacher in unsrer Mitte hatten. Diese Zeit ist dahin, wir sind durch einen weiten Raum geschieden, und Er weilt nicht mehr unter den Lebenden; aber der Geist, der uns damals verband, verbindet uns noch, der Geist der einträchtigen Liebe zur christlichen Wahrheit bei der Unabhängigkeit des Urtheils; und diesen Geist wirst Du hoffentlich auch in diesem Werke nicht verkennen. — Gott erhalte Dich lange in der frischen Kraft der Wirksamkeit!

Basel, den 22. März 1837.

W M. L. de Wette.

Vorwort

zur dritten Ausgabe.

Zur Vorbereitung dieser neuen Ausgabe war mir wegen einer zu unternehmenden grossen Reise nur kurze Zeit vergönnt, und daher konnte ich sie nicht so ausstatten, wie ich gewünscht hätte. Die neuen Ausgaben der Commentare von Lücke und Tholuck konnte ich nur in wichtigeren Stellen vergleichen, und auf die kritischen Schriften über Johannes von Al. Schweizer, Baur u. A. durfte ich gar keine Rücksicht nehmen. Indessen wird sich dem aufmerksamen Leser die Bezeichnung „verbesserte Ausgabe“ an mehrern Stellen bewähren.

Basel im Oct. 1845.

Der Verfasser.

Vorwort

zur vierten Ausgabe.

Die Erhaltung dieses Handbuchs, mit dessen Vollendung ein so reiches wissenschaftliches Leben, zwar nicht in seinem Segen, aber in seinem Träger dem irdischen Abschluss sich zuneigte, ist eine Pflicht der Pietät und Wissenschaft zugleich. Um, so viel an ihm ist, wenigstens etwas zu dieser Erhaltung beizutragen, hat der Unterzeichnete die Herausgabe des Theils, welcher hiermit in neuer Gestalt erscheint, übernommen. Dass es dem hingeschiedenen Verf. des Handbuchs nicht vergönnt war, gerade diesen Theil seiner eigenen Revision zu

unterwerfen, ist bei der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, welche die Gefahr, in der er schwebt, weit hinter sich zurücklässt, sehr bedauernswerth. Dem jetzigen Herausgeber lag von de Wette für Revision und Bearbeitung nichts vor als einige litterarische Randbemerkungen; und diese sind ohne Weiteres und ohne besonderes Kennzeichen in den Text aufgenommen. Für alles Uebrige blieb mir völlig freie Hand. Ein unveränderter Abdruck des Commentars mit etwaiger Hinzufügung litterarischer Nachträge erschien mit Rücksicht auf die jetzigen Verhältnisse und auf die Kreise, für die er namentlich bestimmt ist, als eine litterarische Unmöglichkeit, die gewiss auch den Sinn des Verf. am Wenigsten getroffen hätte. Dennoch gebot die Achtung vor dem geistigen Eigenthum de W.'s, dass dieses in seinem ursprünglichen Recht belassen wurde. Dieses Bestreben kam aber wieder nicht selten in Conflict mit Resultaten, welche aus den neuesten, dem Ev. in seiner jetzigen Geltung günstigen oder ungünstigen Forschungen hervorgehen. Auch hatte ich nicht die Pflicht, vielleicht nicht einmal das Recht, gewiss nicht die Möglichkeit, das eigene Urtheil ganz zurückzustellen. So ergab sich bei dieser Bearbeitung ein ununterbrochener Widerstreit verschiedener Potenzen, die zu versöhnen mein Bestreben war. Dadurch kam aber der materiellen Schwierigkeit die formelle bei dieser Herausgabe mindestens gleich. Ob etwas oder was in Bezug auf die erstere geschehen ist, wird aus dem Commentar von selbst sich ergeben. In Betracht der letzteren aber erlaube ich mir wenigstens einige Notizen zur Erläuterung an diesem Orte.

Das Eigenthum de W.'s ist ihm gewahrt und auch da, wo die Ansicht des Herausgebers von ihm abwich, stets in den Text wörtlich verwebt. Die Anordnung des Comm. ist dieselbe geblieben, nur in einigen untergeordneten Fällen etwas modificirt. Die litterarischen Nachträge und Notizen, die zum Theil über die Zeit der dritten Ausgabe (vgl. die Vorrede) hinausgehen und sich auch auf die genauere Benutzung der letzten Ausgg. der Comm. von Lücke und Tholuck erstrecken, so wie die Erweiterung des kritischen Apparats sind einfach in den Text aufgenommen; sobald aber das eigene Urtheil des Herausg. mit in Frage kommt, ist der Zusatz durch: [— — —. *B.*] oder bei den Noten durch ein einfaches *B.* bezeichnet. Es ist dabei das Möglichste versucht worden, um den Textverlauf nicht noch schwerfälliger und die Lectüre ungeniessbarer zu machen. Die Motiven seiner Abweichnngen und Erklärungen hat der Bearb. hinzuzufügen nirgends versäumt. Oefters erscheinen auch die de Wette'schen Resultate mit neuer Begründung. Die neuesten kritischen Untersuchungen sind ausser in den Bemerkungen zur Einleitung, die aus nahe liegenden Gründen eine grössere Ausdehnung nach dem Tode de W.'s erhalten mussten, auch im exegetischen Theil ausführlicher behandelt. Diess widerstreitet allerdings dem Verfahren des Verf.; auch konnten derartige Bemerkungen nur sporadisch eintreten, und sind nicht in die Exegese vermengt, sondern stets in eine isolirte Stellung verwiesen; nur sie ganz zu umgehen, schien um so weniger räthlich, je mehr es jetzt Pflicht des Exegeten zu sein scheint, die Composition des Ev. zu deutlicherer Anschauung bringen zu helfen, — diess ist aber ein Gebiet, wo Kritik und Exegese nothwendig sich begegnen. Einzelne Bemerkungen, die in das Gebiet der biblischen Theologie hinüberstreifen, werden sich von selbst durch ihren jedesmaligen Zweck rechtfertigen. — Dass der Umfang des Comment. etwas grösser geworden ist, bitte ich nur dann zu verurtheilen, wenn wirklich Unnöthiges einen ungebührlichen Platz gefunden hat. Die neueren Untersuchungen sind, so weit sie dem Herausg. bekannt geworden waren, sämmtlich herbeigezogen. Bei den Werken, in denen eine Entwickelung vorliegt, habe ich in den meisten Fällen das letzte Stadium (so ist Ebrard's 2. Ausg. seiner Kritik der evang. Gesch. der Schrift über das Ev. Joh. öfter vorgezogen) berücksichtigt. Luthardt's Abhandlung *de compositione Evangelii Joann.* 1852 ist erst jetzt mir zugekommen und konnte desshalb nicht mehr verarbeitet werden. Sollte Anderes übersehen sein, so bitte ich, es mit meiner den litterarischen Erscheinungen gegenüber etwas isolirten Lage zu entschuldigen.

Hohburg im März 1852.

Bruno Brückner.

Vorwort

zur fünften Ausgabe.

Die Grundsätze, nach denen ich bei der Bearbeitung dieses Theils des de Wette'schen Handbuchs verfahren bin, sind bereits im Vorwort zur vierten Ausgabe hinlänglich ausgesprochen. Ich habe bis jetzt keine Veranlassung gefunden davon abzugehen. Auch dieses Mal habe ich mich nicht bloss mit litterarischen Nachträgen begnügt, sondern mein eigenes Urtheil, auch das von de W. abweichende, nicht zurückgehalten. Indess glaube ich diess nur da gethan zu haben, wo es nach dem Stande der Wissenschaft und für den Zweck des Handbuchs unbedingt nothwendig erschien. Freilich lässt sich darüber nur in jedem einzelnen Fall urtheilen. Es giebt dafür überhaupt nur eine fliessende Grenze. Auch habe ich das Schwierige, ja Peinliche einer solchen Bearbeitungsweise von Neuem und, da ich selbst seit einer Reihe von Jahren Vorträge über das Evangelium Johannis gehalten habe, noch lebhafter als bei der vorigen Ausgabe gefühlt. Allein hoffentlich wird man nicht finden, dass ich meine Ansichten selbstisch hervorgedrängt hätte. Und wäre es mir auch nur annähernd gelungen mit meinen Zusätzen die Aufgaben, welche ein Handbuch wie dieses hat, lösen zu helfen, so wäre der Zweck erreicht. Die Resultate der neuesten Forschungen auf diesem Gebiet sind, wie ich hoffe, mit verarbeitet. Auch die jüngsten Arbeiten sind wohl alle berücksichtigt. In textkritischer Beziehung war es mir durch die Güte des Herrn Dr. Tischendorf vergönnt, den Codex sinaiticus durchgängig mit zu benutzen. Wenn ich übrigens nicht immer Veranlassung genommen habe, mich mit Ansichten, denen ich nicht zustimmen kann, des Weiteren aus einander zu setzen, wenn ich manche von ihnen nur kurz berührt habe, so ist diess aus dem Bestreben hervorgegangen dem Commentar den Charakter eines Handbuchs zu wahren, seinen Umfang möglichst wenig zu erweitern und seinen Gebrauch nicht durch Mangel an Uebersichtlichkeit zu erschweren. Zur Erleichterung der Lectüre ist es auch geschehen, dass meine Zusätze in dieser Ausgabe nur durch '— — —' geschieden worden sind, was hoffentlich die Lectüre weniger beeinträchtigt und doch zur Unterscheidung genügt.

Leipzig im März 1863.

D. Bruno Brückner.

ZUR EINLEITUNG IN DAS EVANGELIUM JOHANNIS.

1.

Durch Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit stellt sich dieses Ev. neben das des Matth. 'Der Zweck des Verf. ist deutlich 20, 30f. dargelegt. Er geht, ohne gerade einen bestimmten Leserkreis vorauszusetzen (*Lck. Frommann* St. u. Kr. 1840. S. 875.; s. dagg. d. Erkl. d. St.), einfach dahin: die messianich-göttliche Würde und Macht der historischen Persönlichkeit Jesu durch eine geschichtl. Darlegung ihrer Erscheinung zur gläubigen Anerkenntniss zu bringen und dadurch ihre Segnungen (ἵνα ζωὴν ἔχητε) zu verbreiten. Die Person J. soll darnach im Ev. sowohl den Ausdruck ihres Werths als das Organ ihrer Kraft haben. Gleichwohl kann man nicht den ganz allgemeinen Evv.-Zweck (*Lck. Bmgt.-Cr.*) darin finden: von Luk. 1, 1—4. unterscheidet er sich durch die angekündigte Auswahl (*Schweizer* das Ev. Joh. S. 268 ff.), von dem Nachweis der Messianität J., wie er die vorherrschende Absicht des Matth. ist (*de W.* 3.), dadurch, dass die Messianität zurück- und die Gottessohnschaft hervortritt; von allen synoptt. Evv. zusammen durch die besondere und tiefere Bedeutung der Begriffe υἱὸς θεοῦ, πιστεύειν, ζωή. Dennoch dient das Ev. auch nicht bloss, diese Begriffe zu erläutern, ihre Realität darzuthun und sie ins Leben einzuführen (*Reuss* Denkschrift der Strassburg. theol. Gesellschaft: Ideen z. Einl. etc. S. 28.). Der Evglst. will nicht einmal die Gottessohnschaft beweisen, sondern sie nur in der geschichtlichen Erscheinung J. zur Anschauung bringen für Glauben und Leben (vgl. d. Folg.). Ueber die Art, wie diess geschehen, ist in der Zweckangabe nichts gesagt. Gewiss aber ist: 1) Es hat nichts weniger in der Absicht des Evglst. gelegen als geschichtl. Vollständigkeit (20, 30. vgl. mit 2, 23. 6, 2.); 2) der Zweck ist zugleich die leitende Idee; 3) das vorwaltende Interesse und Endziel ist ein praktisches (πίστις, ζωή).'

'Zur Erkenntniss der Darstellungsart giebt der Text selbst einige leitende Gesichtspunkte an die Hand:

a) Die Selbstdarstellung J. in seiner Würde vollzieht sich theils durch das, was mit ihm, theils in dem, was durch ihn geschah. Zu dem Ersteren gehören die besonderen, die göttliche Hoheit J.

documentirenden Gottesacte: die Taufe als φανέρωσις τῷ Ἰσραήλ 1, 31 ff. und die Verklärung, von der es heisst: οὐ δι' ἐμὲ .. γέγονεν, ἀλλὰ δι' ὑμᾶς 12, 28—30. Zu dem Anderen gehören alle Thatsachen und Acte J., in denen seine δόξα (1, 14.) bald unwillkührlich (2, 12 ff.), bald beabsichtigt (6, 5. 11, 4.) durchbricht; ferner die strahlende Hoheit und der mächtige Eindruck vor J. persönlicher Erscheinung (18, 1—11. 8, 59.; wohl auch 10, 39.); einzelne Proben seines übernatürlichen, nicht absoluten (*Baur;* dagg. *Hauff* St. u. Kr. 1846. S. 606.) Wissens, die mit einer gewissen Vorliebe behandelt (1, 49. 2, 24 f. 4, 17 f. 6, 64. 13, 11. 18 f.), aber nicht durchgängig (18, 34.) festgehalten werden; die Gewalt seines Worts im Allgemeinen (7, 46.), wie namentlich sein Selbstzeugniss in der Wahrheit seiner Lehre (5, 31. 8, 14.): daher denn auch Er selbst, die Persönlichkeit J., von Seiten seiner göttlichen Sendung wie einzigen und nothwendigen Mittlerschaft (letztere einmal bis zu scheinbarer Härte 10, 8.) der Mittelpunkt der meisten Lehrgespräche und aller Polemik ist, während dagegen die Reden J., welche allgemeinere Wahrheiten betreffen (3, 3—8. 4, 21—24. 8, 32. 36. 12, 24 f. 13, 34 f. 15, 12 f.), seltener sind. Endlich gehören hierher jene ausserordentlichen Thaten, deren er zwar selbst nicht bedarf, am wenigsten der gemeinhin so genannten und oft leichtsinnig verlangten (6, 30. 2, 18.), die aber einmal, sei es durch seine Kraft (2, 1 f. u. a.), sei es in Folge der Gebetserhörung (9, 31. 11, 42.) gegeben, im Namen (σημεῖα) wie Wesen (11, 4.) zum unwiderleglichen Beweis für J. gegeben sind, um auch die, welche von seiner Persönlichkeit nicht überwunden, von seinem Wort nicht überwältigt sind, zur Anerkenntniss seiner göttlichen Herrlichkeit zu bewegen (14, 11. vgl. mit 4, 48.). Ebendesshalb ist die Stellung dieser Zeichen im Verlauf der Darstellung nicht ohne Absichtlichkeit. Zwar ist kein Unterschied zwischen ihnen an sich, allein die Umstände, die sie begleiten, der Erfolg, den sie finden, der Einfluss, den sie auf die Lebensentwicklung J. haben, steigern sich ebenso wie die Menge derer, vor denen sie geschehen (2, 11. 4, 53. 5, 16. 6, 14 ff. 9, 16 ff. 11, 45 ff.), bis endlich das letzte (Laz.) die Endkatastrophe selbst herbeiführt, die aber wieder ganz gegen menschliche Berechnung (11, 50.) und Absicht theils durch die Art, wie J. leidet (18, 6—8 u. a.), theils durch die Vollendung des Werkes J. (17, 4. 19, 30.), theils durch die Auferstehung (20, 17.), theils durch den Eingang zur himmlischen Herrlichkeit (17, 5), dazu dient, die δόξα J. zu offenbaren, unter deren Glanze darum auch der Tod J. allein (als δοξάζεσθαι) betrachtet wird (13, 31 f.)

b) Diesen Selbstzeugnissen J. adäquat zieht sich eine stille, aber mächtige Glaubensentwickelung durch das Ev. hindurch, die mit der gesteigerten Stufenfolge jener Zeugnisse und je mehr die irdische Erscheinung J. zurücktritt, extensiv kleiner, intensiv inniger wird (14, 9 f. vgl. mit 17, 30 f. 20, 9. 28.). Angekündigt 1, 12. beginnt diese Seite im Leben J. mit dem so nachdrücklichen und wiederholten Zeugniss des Täufers (1, 19—34.) und der so schnell (1, 37.) voll-

zogenen wie dauernden Jünger-Nachfolge (1, 35—51.). Der Glaube der Mutter J. wird schon vorausgesetzt (2, 3.) und die Jünger dazu gebracht 2, 11. Dann tritt er steigernd hervor im Nikodemus (3, 2.), im Volk (3, 25.), bei den Samaritern (4, 39.) und Galiläern (4, 45.), in Kapernaum (4, 53.) und in Jerusalem auf dem Laubhüttenfest (7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 21. 42. 11, 45. 12, 42.), im Blindgebornen (9, 38.), der Maria und Martha (11, 21. 12, 1 ff.), bei dem Einzug (12, 12 ff.), bis sich J. in den Kreis seiner Freunde zurückzieht. Vollendet wird der Jüngerglaube erst nach der Auferweckung (20, 8.) und nach Ueberwindung des letzten Zweifels in dem Bekenntniss des Thomas (20, 28 f.) mit dem mahnenden und vom Evglst. mit Hinblick auf seinen Zweck (20, 30.) referirten Schlusswort des Herrn: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύοντες* (20, 29.). Dabei sind einzelne persönliche Entwickelungen im Glaubensleben mit berührt (vgl. Nikod. 3, 2. 7, 51. 19, 39.); theilweis bekundet es eine fliegende Kraft, die selbst den Unglauben durchbricht (7, 12. u. öft.), ist aber nur in den seltensten Fällen von vollem Verständniss der Sache wie Person J. begleitet, und giebt darum nicht nur häufigen Missverständnissen (13, 36. 14, 8.) und Nichtverständnissen (4, 31 f. 16, 17. u. a.), sondern selbst einer starken Verkennung J. (11, 33. 38.) Raum, wodurch aber entweder vollere Aufklärung J. über sich unmittelbar herbeigeführt (4, 32. 13, 37. u. öft.) oder ein späteres Verständniss des göttlichen Lebensplans J. bedingt (2, 23. 12, 16.) und so mittelbar dem Zweck der Darstellung gedient wird.

c) Dasselbe thut bestimmter der Conflict J. mit dem *κόσμος*. Im Prol. (1, 11.) angedeutet kündigt er sich schärfer an im Verhalten J. 2, 24. und seinen Aussprüchen 3, 11. 32.; selbst in der eifersüchtigen Klage der Johannisjünger, die ihren Meister nicht begreifen (3, 22 ff.). Zu thatsächlicher Entwickelung kommt er durch J. offenere Stellung zum Gesetz (5, 16.) und klareren Ausspruch über sein Verhältniss zu Gott (5, 18.) zunächst in Judäa, wo sich die geheime Abneigung in Todfeindschaft (5, 18.), dann in Galiläa, wo die flüchtige Begeisterung in bittern Kaltsinn sich wandelt (6, 1—59.), bis zum Abfall aus dem weiteren Jüngerkreise (6, 60 ff.) und der Feindseligkeit unter J. Brüdern (7, 1 ff.). Hierauf treten die Parteien schärfer hervor zu Jerus. im Volk (7, 10—44.), im hohen Rath (7, 45—53.), in der offenern Bekämpfung des Unglaubens durch J. (8, 31 ff.) wie in der des Glaubens an J. durch die Juden (Cap. 9.), in erneuten Spaltungen (10, 19—22.), in der Verfolgung zu Jerus. (10, 39.), im Verhalten eines Theils der Zuschauer am Grabe des Laz. (11, 46 ff.), in dem des Judas Ischar. (12, 4—6.), in der pharis. Sorge nach dem Einzug (12, 19.), bis endlich J. aus der Mitte seiner Freunde verrathen (13, 21—30.) äusserlich unterliegt, aber im Tode überwindend den *κόσμος* richtet (12, 31. 14, 30. 16, 11.). Mit diesem Antagonismus der jüd. „Welt" hängen zusammen der Nachdruck, der im Gegensatz dazu auf die Hellenen (12, 20 ff.) und die Rettungsversuche des Pilatus (18, 28 ff.) gelegt ist, und die zahlreichen oft böswilligen Missverständnisse aus Unglauben, von welchen

der Evglst. mit besonderer Geflissenheit zu berichten pflegt (3, 4. 6, 28. 34. 52. 7, 35. 8, 41. u. öft.). Da wo aus diesen Kreisen J. Glauben entgegenkommt (2, 23. 12, 42.), wird nicht verschwiegen, wie wenig Werth derselbe in den Augen J. (2, 24.) und in sich selber (6, 66. 12, 42 f.) hatte. Der Grund dieses hauptsächlich jüd. Widerstreits ist ein sittlicher, und obwohl in seinen Kundgebungen mannigfaltig, möge er nun im bösen Willen (5, 40.) oder in weltlicher Ehrsucht (5, 44. 7, 16 ff. 12, 43.) oder in knechtischer Furcht (7, 13. 12, 42.) oder in kleinlichem Kastengeist (7, 15 ff.) oder in starrem Messiasglauben (7, 27. 52.) oder in verhärteter Gesinnung (8, 23. 44. 12, 40.) hervortreten, dennoch immer ein und derselbe. Und eben weil das Princip dasselbe ist, kommt es auf einzelne Individualitäten nur dann an, wenn sie besonderen Zwecken dienen (11, 49 ff.), sonst treten die Feinde J. ihm mehr als compacte Masse entgegen, wie denn auch die Reden ihnen gegenüber vom Evglst. als ein Ganzes betrachtet zu werden scheinen (daher die anscheinend nicht zutreffenden Rückweisungen 7, 21. 10, 26.). Das Geschichtsbild J. ist in diesen Widerstreit hineingetaucht; selten blickt eine ausweichende Stellung J. seinen Feinden gegenüber durch (8, 25. 10, 24 f.), öfter ist ihm eine mehr active fast provocirende angewiesen. Daraus erklären sich Aussprüche wie 4, 44. (vgl. d. Erkl.), die wiederholten Sabbathsheilungen (5, 1 ff. 9, 14 ff.), daher dass J. frühzeitig und dauernd sich für den Messias erklärt (4, 26. 8, 28. 56. 9, 37. 10, 7. 9. 25. 36.), daher das Auftreten J. wie 11, 8 ff. 18, 4., daher selbst die Manier J., dass er nach Missverständnissen, zumal wenn sie seine Person betreffen, denselben Ausspruch in gesteigerter Gestalt wiederholt (6, 32. vgl. Vs. 35.; Vs. 51. vgl. 54.; 8, 56. vgl. Vs. 58. u. öft.). Für J. streitet in diesem Kampfe ausser dem Eindruck seiner Persönlichkeit (vgl. oben), der Gewalt seines Worts (7, 46.) und seiner Thaten (3, 23. u. a.), nicht nur die sich selbst hemmende Uneinigkeit der „Welt“ (7, 41. u. öft.), sondern namentlich auch ein wunderbares Walten Gottes über den Verlauf seines Lebens (7, 30. 8, 20.)

d) Das Leben und Reden, Leiden und Handeln J. wird nämlich unter den Gesichtspunkt des göttlichen Heilsplans gestellt. Daher nicht allein das, was mehr oder minder allen Evangg. gemeinsam ist, dass die Weissagungen des A. T. in J. und seiner Geschichte als erfüllt nachgewiesen werden (1, 46. 2, 17. 5, 39. 46. 12, 14. 38. 13, 18. 17, 12. 19, 24. 36.), sondern über der ganzen Entwickelung des Lebens J., soweit es vorgeführt wird, schwebt die höhere Nothwendigkeit einer göttlichen Teleologie (daher das charakteristische *δεῖ*, *ἵνα* u. a.), die nicht nur auf den Tod und die Auferstehung (3, 14. 7, 30. 8, 20. 12, 34. 20, 9.) sich bezieht, sondern in dem Verlauf seines ganzen (3, 30. 10, 16.) selbst inneren (5, 20. 10, 38.) Lebens, in J. Wirksamkeit theils im Allgemeinen (9, 4.), theils im Besonderen (2, 4. 7, 8. 11, 4.), wahrscheinlich selbst in den Erfolgen, die J. erreichte (vgl. zu 1, 41 ff. 6, 37. 17, 6.), sich kundgiebt. J. ist sich dessen klar bewusst (5, 30. 8, 16. 17, 7 f. u. öft.) und zwar von

Anfang seines Auftretens an, wie er denn auch frühzeitig öffentlich (2, 19.) und privatim (3, 14 f.) seines irdischen Daseins Ausgang verkündet. Daraus erklärt sich, dass die Juden durch höhere Gewalt verhindert werden, J. vorzeitig zu greifen (7, 30. 8, 20.), dass die Wunder, die bei den Synoptt. mehr durch den Drang der Umstände J. abgenöthigt erscheinen, als von ihm beabsichtigt (6, 5. 11, 4. 7.) oder über menschliches Gutdünken erhaben (2, 4. 9, 4.) dargestellt werden, und zumal die Art, wie J. sich zu Judas Ischar., dessen Verrath er früh vorhergesehen hat, verhält (6, 64. 70 ff. 13, 11. 18, 26 f.).

e) Wie es nach Vorstehendem nicht einzelne Eindrücke und zusammenhanglose Thaten aus J. Leben oder zerstreute Wahrheiten aus seiner Lehre sind, die der Evglst. darstellt, so ist ihm auch das Bild J. als des Sohnes Gottes in einer Grund- und Gesammtanschauung zusammengegangen, in welcher die einstige Wirklichkeit innerlich geeint und verklärt ist, und welche ihr Centrum in der Idee der ζωή hat. Diese Idee, die sich aber in den verschiedensten Farben (φῶς, ἀλήθεια 8, 12. 9, 5. u. a.) und mannigfachsten Richtungen (11, 25. 15, 22. u. a.) auseinanderlegt, ist, dem Zweck des Ev. angemessen (20, 30 f.), der Kern der johann. Anschauung von J.; in ihr ist das Persönlich-Individuelle in J. zugleich zur ewigen und bleibenden universellen Gottesmacht erhoben; in ihr geht die metaphysische Hoheit, die historische Wahrheit und praktische Bedeutsamkeit J. in Eins zusammen und haben die getrennten Stadien des vor-, inner- und nachgeschichtlichen Lebens J. ihre Klarheit und Vermittelung empfangen. Zwar tritt die genannte Idee nicht in einer Weise auf, welche die ganze Darstellung beherrscht und alles Andere auf sich zurückbezieht, und namentlich ist es der Prolog, der (1, 1—14.) einen anderen Namen, den des Logos (vgl. S. 1 ff.), in die Darstellung verschlingt, allein mit der evang. Darstellung als solcher und ihrem inneren Verlauf ist die Idee nicht schöpferisch verwachsen, so dass in ihr die Individualität des Evglst. und die Eigenthümlichkeit des Ev. auf's Bestimmteste ausgedrückt (*Baur* kan. Evv. S. 310.) erscheinen könnte. Mag man nun eine Differenz zwischen den Logos-Aussagen im Prolog und dem Selbstzeugniss J. im Evang. anerkennen (*Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Th. 1857. 1. S. 163 ff. 1862. 4. S. 634 ff. *Weiss* joh. Lehrbegr. S. 244.) oder nicht (*Baur* Tübing. Schule S. 110 ff. *Hilgfld.* Jbb. f. wissenschaftl. Th. 1859. 3. S. 281 ff. *Mey.* u. A.), immer wird man zugestehen müssen, dass die Logosidee zwar aus dem concreten Geschichtsbild J. und aus der eigensten Erfahrung davon geschöpft, dass sie aber im Geiste des Evglst. nicht bis zu ihren letzten Ausgängen verfolgt (vgl. S. 7 f.), dass die Darstellung des Evglst. dadurch nicht wesentlich modificirt — werden doch Facta, die mit der Logosidee in Widerspruch zu stehen scheinen, berichtet (vgl. S. 40 f.), ohne dass eine Ausgleichung auch nur angedeutet würde! — und dass die Idee selbst nicht das Beherrschende im johann. Bewusstsein gewesen ist (vgl. S. 8. 358.). In der That erhält schon im Prol. die Logosidee ihren realen Gehalt durch die der ζωή, und

diess (vgl. mit 1 Joh. 1, 1—4. u. S. 357 f.) führt mit Nothwendigkeit darauf hin, dass nur die Idee der ζωή die dem Bewusstsein des Evglst. ursprüngliche, die des Logos aber erst die accidentielle in der Gesammtanschauung J. gewesen ist. Für die metaphysische Seite der Betrachtung bestätigt sich das durch 1, 4. und die Bestimmung des Verhältnisses zu Gott 5, 26. u. a. Historisch enthält die ζωή die Harmonie des Göttlichen und Menschlichen in J. (vgl. 14, 20.) und folglich die reale Vermittelung des ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1, 14. vgl. mit 1 Joh. 1, 2.), sie ist in J. erschienen (1 Joh. 1, 2.), erleuchtet die Welt (8, 12. 3, 19 ff. 9, 5. u. öft.), erhebt J. Person über die creatürliche Nothwendigkeit (10, 18.), giebt sich als belebende Kraft in seinen Wundern kund (11, 25. 43.), bestimmt in schöpferischer Macht J. Stellung zum Gesetz (5, 17.) und überwindet an ihm selbst den Tod durch das Leben (vgl. 14, 19. 16, 16. u. öft.). Praktisch endlich ist die Mittheilung der ζωή der einzige universelle Heilszweck Chr., auf den alles Andere hinzielt (vgl. 3, 15 f. 36. 4, 14. 36. 5, 24 f. 29. 39 f. 6, 33. 40. 47. 51. 53 f. 57 f. 10, 28. 11, 25. 12, 25. 14, 19. 17, 2.). In dieser Gesammtanschauung J., die übrigens gewiss auch auf die Auswahl der Thatsachen influenzirt hat (vgl. 6, 1 ff. mit 6, 35.; 5, 1 ff. mit 5, 17. 21.; 11, 39 ff. mit 11, 25.), ist zugleich die einzig mögliche Erkl. dafür gegeben, dass J. im Ev. in allen jenen Beziehungen ungehemmt sein Bewusstsein durch ἐγώ ausspricht, auch da, wo die Schranken des individuellen Bewusstseins durchbrochen (5, 58. 7, 5. u. öft.) scheinen. Die ζωή, die ewig sich selbst gleiche, die einmal begonnen niemals aufhört und fort und fort neues Leben erzeugt, garantirt die Einheit seiner Lebensperioden und damit die Continuität des Bewusstseins (vgl. zu 17, 5.). Vgl. hierzu *Ewald* in s. Jbb. 1850—51. S. 159 ff. *Brückner* de notione vocis ζωή etc. Reformationsprogr. 1858. S. 32 ff.

f) Wie es diese Gesammtanschauung J. fordert und herbeiführt, besteht im Ev. ein denkwürdiges Verhältniss zwischen Geschichte und Lehre J. Es ist nicht genug, dass die Lehre J. nicht von der Lehre über ihn geschieden ist (vgl. oben), sondern J. als Subject der ev. Geschichte ist immer zugleich das Object einer idealen Betrachtung, die ihn als persönliches Princip einer neuen Lebensbildung denkt. Darum haben im Ev. die Thatsachen immer eine Richtung auf diese innerlich principielle Bedeutung seiner Person (vgl. 1, 31 ff. — 2, 11. 11, 4. — 6, 1 ff. vgl. mit Vs. 35. u. a.) und sind grossentheils als Grundlage für eine ihnen adäquate Lehrentwickelung (vgl. Cap. 6. 9. u. a.) gegeben. Geschichte und Lehre entwickeln sich nicht unabhängig von, sondern in und an einander; es ist in der Darstellung ein gegenseitiges wesentliches Sichdurchdringen dieser beiden Potenzen. Was der Evglst. geben will, ist nicht Geschichte allein, aber auch nicht Lehre allein, sondern die wahrhafte und lebenswirkliche Identität der Geschichte J. und der von ihm ausgegangenen Lehre über ihn. Das Gleichgewicht dieser beiden Elemente, äusserlich durch den grösseren Raum der Lehrdarlegung aufgehoben, ist innerlich hergestellt durch die integrirende Nothwendigkeit des auf die Thatsachen

Bezüglichen, nicht nur, weil in diesem die Knotenpunkte für die ganze Darstellung liegen, sondern und namentlich, weil die Lehrentwickelung, die J. giebt, immer auch ein Theil der Lebensentwickelung ist, die an ihm vorgeht, und die Lehrgespräche in Anknüpfung wie Verlauf ebenso durch die Geschichte bedingt sind, wie diese in ihnen ausgeht (vgl. 4, 7. mit Vs. 10—15 ff., Vs. 31. mit Vs. 32 ff., 5, 1—16. mit Vs. 17 ff., 6, 1—13. mit Vs. 22 ff., 7, 27. mit Vs. 28 ff., 9, 1 ff. mit Vs. 39 ff., 11, 1 ff. mit Vs. 25 ff. u. a.).

g) Schon daraus ist klar, dass der Geschichtstheil des Ev. auch seinen Zweck in sich selber hat. Das bestätigt die Genauigkeit in der Chronologie, welche überall ohne bemerkbare Absichtlichkeit, wie „an den Thatsachen selbst hangend", am wenigsten eine Zahlensymbolik verrathend (*Köstlin* Jbb. 1852. S. 185 ff.), die Erzählung begleitet (vgl. die Erkl. des Einz. zu 1, 29. 35. 40. 44. 2, 1. 13. 4, 6. 40. 43. 5, 1. 6, 4. 22. 7, 2. 14. 9, 22. 11, 6. 55. 12, 1. 12. 13, 1. 18, 27 f. 19, 14. 20, 1.). Hierzu tritt die Bestimmung der verschiedenen Localverhältnisse von Vorgängen und Personen (1, 28. 45. 2, 1. 12. 3, 23. 4, 5. 5, 2. 6, 1. 8, 1. 10, 32. 12, 21. 19, 13. u. a.), die für ein anderes als geschichtliches Interesse unnöthig und theilweis durch die Schwierigkeiten, die sie bereiten, unbedacht sein würden; ferner die lebenswirkliche Zeichnung verschiedener Charaktere, die der Evglst. voraussetzt oder unbeabsichtigt erkennen lässt (vgl. zu 3, 1—21. 13, 6 ff. 18, 28—19, 16. 11, 20 ff. 12, 1 ff.). Die Art, wie der Evglst. an einzelnen Stellen errathen lässt, dass er nur das unumgänglich Nöthige geben will (3, 21. 12, 20 ff.), spricht für eine gewisse geschichtliche Lauterkeit, wie die grosse Zahl von Einzelmomenten in der Entwickelung der Vorgänge und Scenen (vgl. 1, 35 ff. 4, 6 ff. 5, 10 ff. 11, 17 ff. 13, 21—30. Cap. 18 ff.) für eine genaue Kenntniss. Endlich gehört hierher die Grenzlinie, welche zwischen der Speculation und Relation gezogen ist (vgl. 1, 1. mit Vs. 17.; 1, 14. mit 1, 33.; 1, 1—3. mit 10, 30. u. a.).

h) Mit der Auswahl der sprechendsten Momente, wie sie der Zweck bedingt, verbindet sich demnach in der Darstellung des Evglst. zugleich ein geschichtliches Einzel-Interesse, mit der Anordnung nach chronologischer Reihenfolge die der innern Stufenfolge (vgl. §. 1. *a. b.*), mit der Selbstdarstellung J. in Wort und That die analog progressive Entwickelung des Glaubens wie Unglaubens, die beide seine Herrlichkeit bestätigen, mit der Geschichtsentwickelung die Lehrdarlegung, mit der historischen die principielle Bedeutung, und mit dem Reichthum an Einzelmomenten eine centrale Gesammtanschauung J. — diess zu dem Einen Zweck, die Gottessohnschaft J. zum Glauben wie Leben, zur Anschauung zu bringen. Alle Seiten dieses Charakters des Ev. umfasst man nicht, wenn man das Ev. als reines pragmatisches Geschichtswerk betrachtet (*Ebr.* Krit. S. 831.). Ebensowenig trifft es zu, es als ein dogmatisches zu bezeichnen (*Reuss* Denkschr. S. 18. Gesch. d. h. Schr. S. 204. *Bmgt.-Cr.* Comm. I. S. 41.), als ob der Evglst. nur Theologie zu geben beabsichtigte (wogg. auch *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Th. 1859. 4. S. 715 f. u. A.). Noch

weniger ist es adäquat, im Ev. nur eine Darstellung zu sehen, die von einer bestimmten Idee (der des fleischgewordenen Logos, vgl. oben) ausgehend die Geschichte, sei es frei, sei es durch Umbildung des in der Tradition Gebotenen, nach dieser Idee und für sie componirt (*Baur* Jbb. 1844. H. 1. 3. 4., kan. Evv. S. 84 ff.; vgl. dagg. ***Bleek*** Beitr. a. v. O. Einl. S. 151 ff. ***Ebr.*** das Ev. Joh. etc. Krit. d. ev. Gesch. 2. A. S. 830 ff. ***Hauff*** St. u. Kr. 1846. S. 550 ff. ***Luthdt.*** joh. Ev. S. 231 ff. u. A.). Eine solche abstracte Idealität ist dem Ev. nach seiner Anlage (vgl. das Bisherige) eben so inadäquat, wie eine abstracte Historicität: sie verändert das Verhältniss der Logosspeculation zur Geschichte (vgl. §. 1. *e. g.*), beruht auf falscher Erklärung von 1, 14. (vgl. *d.*), findet nicht durchgängig ihre Anwendung (vgl. 6, 16—21. 12, 1—8.), verkennt die bereits angedeuteten Momente für ein geschichtliches Interesse (vgl. §. 1. *g.*), besteht nicht mit 20, 30 f. (welche St. *Baur* auch für unächt erklärt), geht zusammen mit der sehr einseitigen Meinung, dass die Thatsachen nur gegeben seien um eine Rede anzuknüpfen (das Wahre s. §. 1. *f.*), da doch 2, 1—11. keine Spur, und die Auferweckung des Laz. gerade durch ihre eingreifende Stellung in die Geschichte (vgl. 11, 45.) das Gegentheil beweist, ist in der Durchführung und Einzelbegründung (vgl. d. einz. Bemkgn. zu Capp. 3. 4. 5. 6. u. a.) nicht ohne innere Widersprüche, wie wenn der Evglst. keinen Werth gelegt haben soll auf geschichtliche Thatsachen und doch Aenderungen an der Tradition vorgenommen hat um Glauben zu finden (vgl. zu 13, 1. 2. u. a.), stützt sich auf ein Verhältniss des Ev. zu den Synoptt., das die Schwierigkeiten mehrt anstatt sie zu mindern (vgl. *Baur* kan. Evv. S. 239 ff.), und auf die falsche Auffassung der Lehrgespräche, wonach diese nichts als die Explication der Logosidee sein sollen (vgl. §. 1. *e.* §. 5. u. d. Comm.), verkennt die lebendige, unmöglich reflectirte Einfachheit des Erzählungstons (vgl. §. 5.), übersieht über der Logosidee J. reinste Menschlichkeit (11, 4. 25. 35.), über den schroffen Gegensätzen (8, 44. u. a.) die vollendete Gemüthlichkeit (2, 1—11. 12, 1—8. u. a.), über dem Verschwinden der einzelnen Individualitäten (Cap. 8. vgl. §. 1. *e.*) die Wahrheit und Lebenswirklichkeit concreter Lebensgestalten (Nik. Petr. u. A.), und würdigt nicht die einzige Mischung der höchsten speculativen Ideen mit den einfachsten praktischen Sentenzen (vgl. 7, 17. u. öft.) — welches Alles in dieser vollendeten Wahrheit unmöglich hätte entstehen können, wenn statt der Wirklichkeit nichts als ein freies oder fremdher geformtes Reflexionsbild hätte gegeben werden sollen, und statt des volllebendigen Chr. die Logosidee zu Grunde lag. Gewiss dient das Ev. einer Idee (vgl. 20, 31.): aber diese ist der Geschichte entnommen, nicht in sie hineingetragen. Zum Einz. vgl. d. Erkl.'

2.

'Da durch den Zweck des Evglst. die Rücksichtnahme auf bestimmte Zeittendenzen nicht ausgeschlossen ist, hat man sich für

berechtigt gehalten, dem Evglst. verschiedene polemische Tendenzen zuzuschreiben.

a) Der *antijudaistische Zweck*, den *de W.* 3. insofern im Ev. fand, als „in ihm die höhere Ansicht von Christo der gemeinen Ansicht der Juden und Judenchristen (Ebionitismus) und sein auch die Samaritaner (Cap. 4.) und Heiden (10, 16. 11, 52. 12, 20 ff.) umfassender Heilsplan dem jüdischen Particularismus entgegengesetzt ist“, kann allerdings noch dahin geschärft werden, dass der Evglst. einen antigesetzlichen Standpunkt einzunehmen scheint (1, 13. 17. 3, 3. 4, 21. 5, 9 ff. 6, 32. 10, 16.); auch der Gebrauch, die Widersacher J. als solche οἱ Ἰουδαῖοι zu nennen (1, 10. 3, 1. 5, 15 f. 6, 41. 52. 7, 1. 11. 13. 15. 8, 22. 57. u. öft.) und zwar so, dass damit nicht allein Judäer, hauptsächlich die Volksobern, sondern auch Galiläer (6, 41. 52.) bezeichnet werden (vgl. *Fischer* Tübing. Ztschr. 1840. II. 2. S. 96 ff. *Baur* kan. Evv. S. 162 f. 208 f. *Hilgenfeld* joh. Lehrb. S. 193 ff.; dagg. *Bleek* Beitr. S. 246 ff. *Luthdt.* I. S. 143 ff. *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Th. 1859. 4. S. 705. u. A.); ferner die etwas fremdartige Weise, in welcher der Evglst. (2, 6. 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 49. 19, 40.), selbst J. (8, 17. 10, 34. 13, 34. 15, 25.) von Gesetz und Festsitte der Juden spricht, könnte hierher gezogen werden. Allein unerklärt bleibt dann, dass doch auch wieder Gesetz und Propheten als in J. und seiner Geschichte erfüllt geflissentlich nachgewiesen (vgl. §. 1. *d.*) werden, ferner die mit Sitte und Gesetz seines Volks übereinstimmende und einfach vorausgesetzte Theilnahme J. an den jüd. Festen (2, 13. 7, 10. 10, 22 f. u. öft.), die Art, wie den Patriarchen (8, 56.) und Propheten (12, 41. 6, 45.) Christophanien zugeschrieben werden, und die Wahrheit der jüd. Religion (4, 22. 17, 3.) anerkannt ist. Aussprüche wie 13, 34. 4, 21—24. zeigen deutlich eine Zeit an, wo der Gesetzeszwang bereits überwunden und 1, 17., dass der Streit darüber vergangen ist. Alles Uebrige erklärt sich, wenn das Ev. in Zeit- und Ortsferne vom jüd. Leben geschrieben ist; und was jenen Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι anbelangt, so ergiebt er sich daraus, dass der Streit J. mit dem κόσμος (vgl. §. 1. *c.*) sich zur Zeit J. nur darstellen konnte als ein Antagonismus des gesetz-erstarrten und hierarchisch-gegliederten *Judenthums* gegen ihn, folglich auch Alle, die gegen J. ankämpften, diess nur als Theilnehmer an diesem Judenthum, mochten sie nun Obere, Judäer oder Galiläer sein, thaten, und somit für eine zusammenfassende und das Eigenthümliche hervorhebende Betrachtungsweise mit dem Namen οἱ Ἰουδ. bezeichnet werden mussten (vgl. auch die Bemkg. §. 1.). Dadurch wird also ebensowenig ein „antijudaistischer Zweck“ als ein „von dem Judaismus ganz losgerissenes Bewusstsein“ (*Baur, Hilgfld.* u. A.) angedeutet, vielmehr tritt darin nur eine Auffassung der oppositionellen Elemente im Leben J. hervor, die den Nerv derselben berührt und mit den Principien der Darstellung verwoben ist. — Die Annahme (*Str. Baur*), dass eine leise Ironie gegen den Ap. Petrus durch das Ev. sich hindurchziehe, hebt sich durch die Erkl. der betreff. Stellen.

b) Die mit dem sogen. *gnostisch-mystischen* (nach *Clem. Al.* b. Eus. H. E. VI, 14. pneumatischen) Charakter des Ev. zusammenstimmende Ansicht (*de W* 3.), dass es zu seinen besonderen Zwecken gehört habe, der erwachenden Speculation über die Offenbarung Gottes in Christo und dessen Verhältniss zu Gott die wahre Richtung zu geben und den Irrthümern des Gnosticismus, welcher das Göttliche und Menschliche in Chr. zu sehr trennte (Doketismus) und die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Offenbarung nicht anerkennen wollte, stillschweigend durch einfache Darstellung der Wahrheit entgegenzutreten, ist von *de W* Einl. ins N. T. §. 107. *c. d.* dahin beschränkt, dass man Alles, was in die Gnosis einschlage, richtiger als unbefangene Darstellung der eigenen Ansicht des Evglst. ansehe, und dass gegen den Doketismus kein deutlicher Gegensatz sich finde, wiewohl einige Stellen (1, 14. 19, 34. 20, 20. 27.) zur Widerlegung desselben gebraucht werden könnten. Allein gerade in den Reden J. über sich selbst, die am meisten dazu geeignet waren, findet sich keine Spur solcher Polemik. Auch das Bestreben, aus der antidoketischen Tendenz des Ev. verschiedene Auslassungen (z. B. der Verklärung u. a.) zu erklären (*Schneckenburger* Beitr. z. Einl. S. 60 —68.), ist misslungen (vgl. *Lck. Bmgt.-Cr. Luthdt.* I. S. 223f. *Mey.*). Eine polemisch-accommodative, also vermittelnde Richtung gegen die Gnostik und den Ebionitismus des apost. Zeitalters weist dem Ev. *Lck.* an; allein der Charakter der hierfür gefundenen Andeutungen hat diese Intention nicht hinreichend erwiesen. Alle polemischen Tendenzen sind für das Ev. imaginär, und reduciren sich auf die Thatsache, dass mit der positiven Darstellung, die allerdings die fruchtbarste für die christl. Gnosis ist (*Steudel* Tüb. Ztschr. 1835. I. S. 58.), zugleich unbeabsichtigt die Negation ihrer Gegensätze gegeben ist (vgl. auch *Reuss* Denkschr. S. 27.). Im Gegensatz zu antignostischen Tendenzen haben neuere Kritiker sogar Doketismus (*Baur* kan. Evv. S. 285f.; vgl. dagg. §. 5.), selbst die Begriffe und Theoreme des valentinianischen Systems (*Hilgfld.* Lehrbegr., vgl. §. 5.) gefunden. So giebt das Ev. den gegentheiligsten Meinungen Raum, und schon daraus wird es evident, dass es nach keiner dieser Seiten hin eine bestimmte oppositionelle oder nur vermittelnde Richtung haben kann. Auch würden unter Voraussetzung apost. Abfassung solche verhüllte Tendenzen unwahrscheinlich und die Evangl.-Form nicht hinreichend gerechtfertigt erscheinen; bei Annahme nachapostol. Ursprungs ist zunächst die Vorfrage selbst zu erledigen.

c) Eine polemische Beziehung gegen Jünger Johannis des Täuf. wäre, auch wenn diese nicht mit den in *Clem.* Recognit. I. 54. erwähnten oder gar den Zabiern oder Mendäern (*Lützelberger* der Ap. Joh. S. 275f.) verwechselt werden, mit nichts gerechtfertigt, wenn sie nicht unter die allgemeine Antithese gegen den jüd. κόσμος (vgl. §. 1. *c.*) fallen sollen. Allein eine friedlich conciliatorische Rücksicht auf Johannisjünger wie die in AG. 18, 24. 19, 1 ff. hat nach *Herder de W* Einl. §. 107. f. für zulässig erklärt; ähnl. *Ewald* in s. Jbb. 1850—51. S. 156. Johann. Schr. S. 13. Jedoch darf man diese

ephesinischen Johannisjünger kaum mit denen am Jordan (3, 22.) so ohne Weiteres zusammenstellen (*Bmgt.-Cr.* I. S. 38.), und auch sonst macht die Evidenz der Thatsache, dass das Ev. zunächst für Christen geschrieben ist, diese Annahme unwahrscheinlich.

Weder für den einen oder den andern dieser Zwecke, noch für eine Zusammenfassung derselben (*Ebr.* Krit. S. 831.) bietet das Ev. sichern Anhalt. Vgl. auch *Reuss* Gesch. 211 f.'

3.

Der Evglst. hat nach einem Plane gearbeitet, der ihm zwar, 'soweit damit nicht jene einzelnen Gesichtspunkte der Darstellung (vgl. §. 1.) zusammengehen', (wie ungefähr dem Ap. Paulus bei Abfassung des Röm.-Br.) nicht zum deutlichen Bewusstsein gekommen, auch nicht deutlich hervorgetreten, aber doch sicher erkennbar ist und einige Analogie mit dem des Ev. Matth. hat. Cap. 1., welches wir das *Vorcapitel* nennen wollen, nimmt ungefähr die Stellung von Matth. 1—3. ein, nur dass es bis zu J. Auftritt in Galiläa Matth. 4, 12., ja noch bis zur Annahme von Jüngern, gewissermaassen Matth. 4, 18—22. entsprechend, fortgeht. Der *Prolog* 1, 1—18. giebt die *Uebersicht und Summe des Ganzen*: J. Nichtanerkennung und Anerkennung, seine seligmachende Wirksamkeit, die Enthüllung seiner Herrlichkeit als des Sohnes Gottes, der in ihm wohnenden Fülle von Gnade und Wahrheit; aber indem der Evglst. mit dem vorweltlichen Sein und Wirken des in J. Chr. fleischgewordenen Logos beginnt, liefert er gewissermaassen ein Gegenstück zu der Genealogie und Geburtsgeschichte des Matth. u. Luk. — 1, 19—34., *Zeugnisse Joh. des Täuf. für J.*, entspricht der Taufgeschichte des Matth., nur dass Joh., bei welchem das Apologetische gegen das Geschichtliche überwiegt, vom Täufer keinen Bericht, sondern bloss dessen Zeugnisse, und auch, was bei J. Taufe vorgegangen, nur in Form eines Zeugnisses giebt. — 1, 35—52., *wie in Folge des wiederholten Zeugnisses des Täufers sich Jünger an J. anschliessen*, hängt freilich unmittelbar mit dem Vor. zusammen; da aber J. Vs. 44. nach Galiläa zurückgeht (entsprechend Matth. 4, 12.) und sich Jünger um ihn sammeln, von welchen (und andern, deren Erwählung übergangen ist) umgeben er Cap. 2. daselbst seine Wirksamkeit beginnt: so ist der Parallelismus mit Matth. 4, 12—22. zwar ungenau, aber doch nicht zu verkennen. (Auch Matth. erzählt zunächst nur die Berufung von vier Jüngern, wie Joh. fünf sich an J. anschliessen lässt.) Das *Ev. selbst* zerfällt in *zwei Abtheilungen*, welche die beiden Kehrseiten der Geschichte J. darstellen, näml. wie während seines irdischen Wandels zwar seine Herrlichkeit (δόξα) hervorgetreten, aber von der unempfänglichen Welt meistentheils verkannt worden (1, 11.), wie er aber durch seinen Tod zu seiner Herrlichkeit gelangt sei (12, 23. 28.). Die *erste Abtheilung* Cap. 2—12. enthält den Bericht von *J. Wirksamkeit, Verkennung und Anerkennung*, wozu 12, 37—43. die *Schlussbemerkung* bildet und den Gesichtspunkt angiebt. Dass der Evglst. diese Wirksamkeit schildern will, sieht man aus 1, 52., aus der an-

gefangenen Zählung der Wunder (2, 11. 4, 54.), die zwar nicht fortgeführt, indessen gewissermaassen ersetzt ist durch öftere Hinweisungen auf die Zeichen 3, 2. 6, 2. 14. 26. 7, 31. 9, 16. 11, 47. 12, 18. 37.; daneben wird eben so oft bemerklich gemacht, wie J. mehr verkannt als anerkannt worden. Diese Abtheilung entspricht der *Wirksamkeit J. in Galiläa* Matth. 4, 23—18, 35., zugleich aber auch der *Reise nach Jerusalem* und dem *Aufenthalt daselbst* Matth. Cap. 19—25., indem näml. Joh. J. Abgang von Galiläa früher als Matth. schon Cap. 7. setzt, und vom Aufenthalte zu Jerus. am letzten Passah nur Weniges anführt. Was die Anlage dieser ersten Abth. betrifft, so ist die Anordnung nach Festen nichts als ein äusserer Rahmen; dagg. ist bei Cap. 7. ein Wendepunkt, wo J. sich für immer von Galiläa entfernt, nach Jerus. geht und daselbst, in Peräa und in der Gegend von Jericho sich aufhält, während welcher Zeit der Hass der Juden gegen ihn auf's Höchste gesteigert wird bis Cap. 12, 36. Somit bildet Cap. 7—12. offenbar einen eigenen *zweiten Abschnitt: Letzter Aufenthalt J. in Judäa und Vorbereitung der Katastrophe seines Todes*; und dem gegenüber erscheint Cap. 2—6. als *erster Abschnitt: Proben von J. Wirksamkeit in Galiläa, Judäa und Samarien.* — Die *zweite Abtheilung* Cap. 13—20. stellt *J. Verherrlichung im Tode dar* (worauf 12, 23. 28. hingewiesen ist) und zerfällt sehr natürlich in *zwei Abschnitte*: 1) Cap. 13—17.: *Wie J. am letzten mit seinen Jüngern zugebrachten Abend sich durch Demuth, Liebe, Seelenruhe, Siegsgefühl in seiner innern Herrlichkeit zeigt* (entsprechend Matth. 26, 17—35.); 2) Cap. 18—20.: *Bericht von J. Leiden, Sterben und Auferstehen* oder äussere Verherrlichungsgeschichte (entsprechend Matth. 26, 36—28, 20.). Cap. 21. bildet einen *Anhang*.

'Andere, aber verwandte Anordnungen des vorliegenden Stoffes s. b. *Lck.* Comm. I. 177 f. *Frommann* St. u. Kr. 1840. S. 881. *Schweiz.* d. Ev. Joh. S. 273 ff. *Reuss* Denkschr. S. 30. Gesch. S. 210 f. *Lange* L. J. III. 540 ff. *Ebr.* Krit. S. 143 ff. *Ewald* johann. Schr. S. 20 ff. *Mey.* Comm. S. 44 f. *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Theol. 1859. 4. S. 706 ff. Die Dreitheilung bis ins Einzelne durchzuführen hat *Luthardt* a. a. O. S. 269 ff. unternommen; vgl. auch *Delitzsch* neue Untersuchungen über Entstehung u. Anlage der kan. Evv. I. S. 56 f. Jede bestimmtere Anordnung verwirft *Bmgt.-Cr.*'

4.

'Kaum ist zu zweifeln, dass der Verf., wenn nicht die synoptischen Evv. — *Blk.* Beitr. S. 268. *Ewald* joh. Schr. S. 8. *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Theol. 1859. 4. S. 691 ff. u. A. setzen selbst die Kenntniss von diesen in mehr oder minder beschränkter Weise voraus, und *Luthdt.* S. 210. *Mey.* S. 39. u. A. nehmen wenigstens die Bekanntschaft mit schriftlichen Aufzeichnungen aus dem Kreise der synoptt. Ueberlieferung an —, so doch die ihnen zum Grunde liegende mündliche Ueberlieferung gekannt und als seinen Lesern bekannt vorausgesetzt hat (1, 15 ff. 32 ff. — 1, 46. 6, 42. — 2, 1 ff. 9, 25 ff. — 3, 24. 6, 67. 71. 20, 24. — 20, 17. 11. 2.).' Der

schon im Alterthum angenommene Zweck einer Ergänzung und Berichtigung der drei ersten Evv. bewährt sich keineswegs (Einl. §. 104. *Lück.* I. 195 ff.); aber ein merkwürdiges Verhältniss der *Verwandtschaft*, *Abweichung* und *Erweiterung* findet zwischen Joh. und ihnen Statt, welches die Kritik beleuchten muss.

Was die *Verwandtschaft* betrifft, so erzählt Joh. zum Theil dasselbe, was die Synoptiker erzählen, und in ähnlicher Weise, jedoch nicht in der wörtlichen Uebereinstimmung, welche oft zwischen den Synoptt. Statt findet. Parallel sind folgg. Erzählungen: *die Reinigung des Tempels* 2, 13—22. = Matth. 21, 11 f. (in Vs. 14 f. fast wörtlich); *die Speisung* 6, 1—15. = Matth. 14, 13—21. (Vs. 10—13. ebenfalls fast wörtlich); *das Wandeln auf dem See* 6, 16—21. = Matth. 14, 22—36. (Vs. 19 f. fast wörtlich); *die Salbung* 12, 1—8. = Matth. 26, 6—13. (Vs. 5. 7. fast, Vs. 8. ganz wörtlich); *der Einzug in Jerusalem* 12, 9—19. = Matth. 21, 1—11. (Vs. 13. zum Theil, Vs. 15. wörtlich); *die Vorhersagung der Verleugnung Petri* 13, 36 —38. = Matth. 26, 33—35. (Vs. 38. wörtlich). *Was bei der Taufe J. geschah* (Matth. 3, 16 f.) wird 1, 32—34. in einer Rede des Täufers angeführt. *Die Heilung zu Kapernaum* 4, 43—53. ist Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff. ähnlich, aber vielleicht etwas Anderes. Einzelne Sprüche sind wörtlich parallel: 12, 25. = Matth. 10, 39.; 13, 20. = Matth. 10, 40.; 14, 31. = Matth. 26, 46.; verwandt ist 4, 44. mit Matth. 13, 57.; 13, 16. mit Matth. 10, 24. Luk. 11, 40.

Aber *Abweichung*, und zum Theil wesentliche, ja *Widerspruch*, findet sich selbst in den parallelen Stücken (s. d. Anmm.), und noch mehr in andern, welche nur in einzelnen Punkten parallel sind, als: 1, 19—27. vgl. Matth. 3, 3. 11., oder dasselbe ganz verschieden darstellen, als: die *Bezeichnung des Verräthers* beim letzten Mahle 13, 21—30.; die *Verleugnung Petri* 18, 17. 25 f.; Mehreres in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, besonders was den Todestag J. betrifft (s. Anm. z. 13, 1.). Auch wo Joh. nicht dasselbe, sondern nur Zusammengehöriges erzählt, wirft er auf die Sache ein anderes Licht, und tritt in Widerspruch mit den Synoptt., z. B. in der Berufung der ersten Apostel 1, 35—43., vgl. Matth. 4, 18—22.; in dem, was der letzten Reise J. nach Jerus. vorhergeht, 10, 40 ff. 11, 17. 54. 12, 1. vgl. Matth. 19, 1. 20, 17—19. 29. 21, 1 ff. (s. Anm. z. Matth. 19, 1. 20, 29. Einl. z. Joh. 7.).

Zu dieser Abweichung in der Sache kommt noch eine bedeutende in der *Form*. In den parallelen Stücken und auch sonst einige Mal 2, 1—11. 5, 1—9. hat der erzählende Vortrag ziemlich viel Aehnlichkeit mit dem synoptischen; gewöhnlich aber ist er viel anschaulicher und umständlicher 1, 35 ff. 9, 1 ff. 11, 1 ff.; öfter in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Besonders ist unserm Ev. die *dialektische fortspinnende Form der Reden J.* eigen, wiewohl auch abgerissene, die Mittelglieder überspringende Reden nicht selten sind 3, 5. 10 f. 4, 48. 6, 26. 53. 12, 23. 35. 13, 10. 20. Nur ausnahmsweise kommen Gnomen und Sprüche wie bei den Synoptt. vor, 12, 24—26. 13, 16. 20.; eigentliche Parabeln gar nicht, denn 10,

1 ff. 15, 1 ff. sind Allegorieen; und sonstige Bildreden oder kurze Sprüche, 2, 19. 4, 10 ff. 35 ff. 6, 27 ff. 51. 53 ff. 7, 37. 8, 12. 58. 9, 39. 11, 9 f. 7, 34. 8, 21. 13, 33. 14, 19., haben gew. eine individuelle Beziehung, sind von paradoxer, änigmatischer Form und doppelsinniger Bedeutung, und bilden die hervorstechenden Entwickelungspunkte längerer Reden.

Eine *Erweiterung* des evang. Stoffes findet nicht nur Statt in der Erzählung mancher einzelnen Vorfälle, welche die Synoptt. nicht berichten, als 2, 1—11. 3, 1 ff. 4, 1 ff. 5, 1 ff. 7, 1—11, 57. (die Auferweckung des Lazarus, unstreitig das Bedeutendste) 12, 20 ff. 13, 1—17. 13, 31—17, 26. 19, 31—37. 20, 26—29. (wiewohl Joh. auch Vieles mit Stillschweigen übergeht, was bei jenen vorkommt, worunter die Einsetzung des heil. Abendmahles das Wichtigste ist); sondern auch und vorzüglich in der Ausdehnung des Wirkungskreises J. und der Dauer seines Lehramtes, indem er näml. hier schon vor dem letzten Passah öfter in Jerus. und Judäa auftritt, ein früheres Passah (2, 13.) und nachher noch ein Fest (5, 1.) besucht, ein zweites Passah vorbeilässt (6, 4.), aber dann wieder ein Laubhütten- und Enkänienfest besucht (7, 2. 10, 22.), so dass sein Lehramt wenigstens zwei Jahre gedauert haben muss.

5.

De W. bemerkt: „Die auf einem freiern kritischen Standpunkte sich darbietende Frage, ob unser Evglst. gleich den Synoptt. aus der Ueberlieferung geschöpft habe, ist wirklich nicht ganz müssig. Einige Mal scheint er bei Anführung von Sprüchen J. gleich dem Luk. einer unsichern gedächtnissmässigen Gedanken-Anreihung gefolgt zu sein: am wahrscheinlichsten 13, 20. 14, 31., viell. auch 4, 44. Unter die Ansicht, dass Wundererzählungen in der Ueberlieferung mit Liebe zum Wunderbaren weiter ausgebildet werden, lässt sich 6, 1—15. wegen Vs. 5 f. 4, 43—53. wegen Vs. 50 ff. stellen. Die Heilungsart 9, 6. scheint einer spätern mysteriösen Ansicht v. J. Wundern anzugehören. 8, 59., wenn ächt, reiht sich an den wundersüchtigen Zug Luk. 4, 30., der durch Matth. 13, 58. nicht bestätigt wird.“ Indess dagg. vgl. die Bemkgn. zu den angeführten Stellen. Ueberdiess fügt auch *de W.* bei: „Aber sonst tragen auch die am meisten überlieferungsartigen Stücke ein sehr ursprüngliches Gepräge: 2, 13—22. in Vs. 16—22., selbst 6, 1—15. in Vs. 8 f.; 6, 16—21. ganz; 12, 1—8. ganz; 12, 9—19. ganz; 1, 32—34. ganz; und anderwärts findet sich so viel Anschauliches und Individuelles: 1, 31 ff. 35 ff. 4, 6. 27. 7, 1 ff. 9, 1 ff. 11, 1 ff. 12, 21 f. 13, 22 ff. 18, 15 ff. 19, 26 ff. 35. 20, 2 ff., dass man eine ursprünglichere Quelle als die sonst so oft verwischte Ueberlieferung annehmen muss. Selbst Unklarheiten in der Darstellung: 2, 3—5. 11, 4. 6. 12, 23. sind am natürlichsten aus eigener unklarer Auffassung und Erinnerung des Evglst. abzuleiten. Jedoch muss zur Steuer der Wahrheit bemerkt werden, dass selbst da, wo die Erzählung nichts Ueberlieferungsartiges hat, Spuren einer in Zeit- und Orts-Ferne gefassten Ansicht der Thatsachen und Verhältnisse

vorkommen.“ In der That begründet sich dieses letztgenannte Moment in jenem Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι (vgl. §. 2.), in jener teleologischen Anschauung (vgl. §. 1. *d.*), in der Stellung zum jüd. Gesetz und Gottesdienst (vgl. §. 2.), in geographisch-topographischen u. archäologischen Schwierigkeiten (4, 52. 5, 2. 11, 49. 3, 23. 18, 1.). Ja man muss sagen, dass ebenso die schwere Klage über die immer sich gleich bleibende böswillige Art, wie der κόσμος die höhere Bedeutung J. verwirft (vgl. §. 1. *c.*), wie das erhabene und feste Siegesbewusstsein christl. Glaubens und Lebens, welche beide durch das ganze Ev. sich hindurchziehen, bereits ein durch die Erfahrung geschärftes Gefühl und somit eine längere Entwickelung des christl. Lebens und Streites zur Erkl. dessen voraussetzen, dass diese Gesichtspunkte theilweis maassgebend in der Darstellung des Evglst. geworden sind; jedenfalls müssen für einen Verf., der 16, 19—23. 14, 18 f. 16, 8 ff. mit dem Friedenshauch vollendeter Ruhe berichten konnte, die ersten christlichen Wehen überwunden gewesen sein. Diess hindert aber nicht, dass die Ansprüche auf Augenzeugenschaft, die 1, 14. 19, 35. trotz der dagg. erhobenen Einwendungen (vgl. d. Erkl. u. auch *Bleek* Einl. S. 152.) erhoben werden, die Art, wie 2, 19—22. 6, 70 f. 7, 37—39. 12, 16. 19, 33—36. 20, 2—9. der Unterschied des einst Erlebten und später Erkannten festgehalten ist, selbst jenes reinliche Verhältniss der Speculation zur Geschichte (§. 1. *e.*) dazu dienen, die Unmittelbarkeit der vorliegenden Quelle zu bestätigen.

Grössere Schwierigkeit als die Geschichte bereiten nach Material und Darstellungsart die längeren dialektischen Reden J., die nicht aus der Ueberlieferung geschöpft sein können, weil „sie sich nicht wie die Spruchreden dazu eignen vom allgemeinen kirchlichen Gedächtnisse aufgefasst und fortgepflanzt zu sein. Ein Ohrenzeuge könnte sie wohl vermöge inniger Theilnahme und Geistesverwandtschaft wenigstens im Wesentlichen behalten und wiedergegeben haben“ (*de W.* 3.), zumal das apost. Leben nicht dafür spricht, dass die Reproduction derselben erst mit der schriftl. Redaction geschehen sei. Dass der Evglst. dabei hauptsächlich solche Gespräche J. giebt, die näher oder entfernter sich auf die Bedeutung der Person J. beziehen, rechtfertigt sich durch seine Auswahl zu bestimmtem Zweck (§. 1.). Auch muss eine Lehrdarlegung J., wo seine Persönlichkeit in ihrer principiellen Bedeutung für eine neue Lebensbildung der Individuen wie der Gemeinschaft gerade so, wie es im 4. Ev. geschieht, dargestellt wird, für J. möglich, nothwendig — sonst wäre der Jünger über den Meister! — und geschichtlich wirklich gewesen sein. Das Letztere, angedeutet durch synoptt. Parall., die diese Grundidee, aber ohne ihre ganze Tiefe, aussprechen (Matth. 13, 20. Luk. 9, 48. vgl. mit 13, 20.; Matth. 10, 39. 16, 25. mit 12, 25 u. a.), wird bezeugt durch J. unbestreitbare Einsetzung des Abendmahls, welche durch die principielle Bedeutung der Person J., die ihm zu Grunde liegt, und seine persönliche Aneignung, die in ihm gefordert ist, unabweisbar auf eine vorausgegangene Reihe adäquater Lehrdarlegung J. zurückweist, wenn sie von ihm nicht ohne alle Rücksicht auf Verständniss und praktischen Erfolg

geschehen sein soll (vgl. *Rau* in deutsch. Ztschr. 1850. II. 33 ff. 45 ff.). Allein der Kern der Frage liegt in dem Verhältniss von dem, was J. selbst geschichtlich wirklich angehört (Objectivität), und dem, was der Evglst. aus seinem Eigenen hinzugebracht hat (Subjectivität). Objectivität im strengsten Sinne darf man nirgends erwarten, wo es die schriftliche Wiedergabe des Lehrcomplexes Chr. oder eines Theils desselben gilt; denn dieses Lehrobject konnte in apostolischer Zeit nicht wiedergegeben, vielleicht nicht einmal behalten werden, ohne dass es zuvor als lebendige Kraft in den schriftstellerischen Geist eingegangen war. Selbst auch dann, wenn der schrankenloseste Subjectivismus des Evglst. erwartet werden müsste, hätte dieses unter Voraussetzung apostol. Abfassung keine besondere Gefahr für das Lehrobject J. selbst, da dieses durch seine Aufnahme als Kraft die Annahme rechtfertigen würde, die Subjectivität des Evglst. sei vielmehr durch sein Lehrobject, als dieses durch jene umgewandelt worden. Zumal müsste das von Joh. gelten, wenn anders die Umbildung seines Charakters und seiner Anschauung durch das Christenthum in der Weise geschehen ist, wie es nach §. 7. *c.* geschehen sein muss. Doch davon abgesehen, für den Evglst. ergieht sich ebenso das Walten seiner Subjectivität wie die Spuren einer gewissen Objectivität.

Die erste wird erwiesen durch das, was *de W* 3. sagt: „Die Reden J. wie die des Täufers 3, 27 ff. verrathen eine grosse Verwandtschaft mit dem Prolog und dem 1. Br. Joh., und 3, 17. 31. ʻvgl. jedoch S. 70. 79.ʼ ergreift der Evglst. den Faden der Rede, und führt ihn in seiner Weise fort; ja 12, 44 ff. ist offenbar eine freie Composition, ʻdiess aber nur als Zusammenfassung des Inhalts der Reden aus lebendiger Erinnerung (vgl. S. 236 f.)ʼ Dazu kommt, dass in den Reden J. und des Volkes weit aus einander Liegendes verknüpft ist, weil es sich in der Erinnerung des Ref. nahe zusammenstellte: 7, 21. vgl. 5, 1—16; 10, 26. vgl. 10, 1 ff.; 12, 34. vgl. 3, 14., ja dass nicht zutreffende Rückweisungen vorkommen 6, 36. 10, 25. 26.; dass Manches in seinen Reden als unzweckmässig 3, 14. 4, 21 ff. 6, 51 ff. 11, 42. und hart erscheinen kann, 8, 44. 10, 8.; dass die Rede des Täufers 3, 27 ff. seinem historischen Charakter nicht entspricht; dass der Evglst. zur Fortführung und Weiterspinnung der Reden J. sich solcher Antworten und Einwürfe bedient, welche theils an sich unpassend theils einander zu ähnlich sind, als dass sie nicht den Verdacht, willkürlich eingeschoben zu sein, auf sich ziehen sollten: 3, 4. 9. 4, 11 f. 15. 33. 6, 34. 42. 52. 8, 19. 22. 33. 39. 41. 52 f. 57. 10, 33. 11, 12. 14, 5. 8. 22. 16, 17 f. (vgl. besonders 4, 12. mit 8, 53.; 4, 15. mit 6, 34.); dass er, ʻaber nur da, wo es ihm um die Reden als solche zu thun ist (vgl. noch §. 1.),ʼ den historischen Faden nicht immer festhält, 8, 12. 21. 14, 31.“ Hierzu sind von *de W* noch hinzugefügt „Wiederholungen“ — allein s. Anm. zu 8, 12. — und diess, dass „das Verfahren J. eher Missverständnisse und Anstösse zu veranlassen als zu heben, seiner aus den Synoptt. bekannten Lehrweisheit nicht angemessen“ sei. Allein dabei ist nicht zu übersehen, dass J. da, wo er dieses Verfahren einschlägt, gewöhnlich

solche Hörer vor sich hat, die ihn nicht verstehen *wollen:* und in allen diesen Fällen ist es gerechtfertigt, durch die Entschiedenheit der Aussprüche die Hörer und ihren Willen selbst zur Entscheidung zu drängen (sonst vgl. §. 1.). Die Aehnlichkeit der Einwürfe kommt aus der gleichen irdisch befangenen Gesinnung (vgl. §. 1.), die ähnll. Aeusserungen hervorrufen muss. Auch von den Reden des Täufers hat man gewöhnlich zu viel auf Rechnung des Evglst. gesetzt (vgl. die Erkl. d. betr. Stt.). Allein dennoch beweisen obige Gründe, dass die Subjectivität des Evglst. in sehr starkem Maasse vorgewaltet hat und die subjectiven Prämissen (§. 1.) auch hierbei nachgewirkt haben müssen, wie denn das Verhältniss von Geschichte und Lehre es nicht anders erwarten lässt. Ja, wie dort die Gegner J. immer als compakte Masse auftreten, so zeugt der bis zum Widerspruch eintretende Wechsel der Personen, an die sie gerichtet sind (8, 12 f. 21 f. 31. 37 f.), zusammen mit jenen nicht zutreffenden Rückweisungen (6, 36. 10, 25 f.), auch in den Reden dafür, dass die betreff. Individualitäten dem Evglst. geradezu verschwinden. Es liegt daher nahe (*Reuss* Gesch. S. 208 f.) den Schluss zu ziehen, dass die Lehrreden J. Cap. 1—12. wie 13—17. vom Evglst. als resp. Ein Ganzes betrachtet sind. Dabei würde sich auch das „Unzweckmässige" erklären.

Dennoch giebt es auch Anderes, was die Objectivität dieser Lehrdarlegung zu erweisen fähig ist. Nicht viel Gewicht zwar ist hierfür darauf zu legen, dass gewisse allgemeine Sentenzen dem Evglst. mit den Synoptt. gemeinsam sind (2, 19. 4, 44. 12, 8. 13, 16. 15, 20. u. a.; vgl. auch *Reuss* Gesch. S. 210.), da solche auch bei einem möglichst subjectivistischen Verfahren aus der Tradition entnommen sein könnten. Auch dürfte es sehr fraglich sein, ob eine „Unterscheidung dessen, was der Evglst. denkt, und was Christus gesagt hat", aus den Reden J. selbst nachgewiesen werden kann, wie es versucht worden ist (*Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Theol. 1857. 1. S. 164 ff. vgl. 1862. 4. S. 634.). Aber von grosser Bedeutung ist, 1) dass der Evglst. in den Reden J. der Logoslehre sich enthalten hat. Zwar sagt hierzu *de W.* 3.: „Aber wenn auch Ideen wie 10, 30., welche der Sache nach damit zusammenfallen, dem Bewusstsein und der Sprache J. angehören, so scheint doch die Rede 8, 58. mit jener Lehre aus derselben Quelle geflossen zu sein, vgl. 12, 41." Und in der That geht es aus Stellen, wie die genannten sind, und aus ähnlichen Aussprüchen (vgl. 3, 11. 13. 6, 33. 62. 16, 28. 17, 5. a. und dazu die Erkl.) trotz des neuerdings dagegen erhobenen Widerspruchs (*Weizsäcker* a. a. O. 1857. 1. S. 168 ff. 1862. 4. S. 638 ff.) hervor, dass das im Ev. sich kundgebende Selbstbewusstsein J. wesentlich „Logosbewusstsein" ist. Allein ebensowenig ist zu verkennen, dass die *Form* der Logoslehre von den Reden J. fern gehalten ist, dass der Prolog einzelne Aussagen enthält (z. B. 1, 3. 10.), die so im Ev. nicht wiederkehren, wenn auch die Voraussetzungen dazu nicht fehlen (vgl. auch *Weiss* joh. Lehrb. S. 244 f.), dass Vorstellungen wie die über das ununterbrochene besondere Walten Gottes über J. inneres Leben (vgl. 5, 20. u. a.) mit der Logosidee nicht vermittelt sind,

dass die Präcision des Prol. bei ähnlichen Ausdrücken und Begriffen (3, 13. 8, 58. 17, 5.) in den Reden J. fehlt, dass in diesen die rein metaphysische Betrachtung von der ethischen durchwohen (17, 24.) ist, dass das Unbestimmtere und weniger Speculative nicht aus dem Bestimmteren geflossen sein kann, dass vielmehr aus Allem die „unverkennbare Scheu und Zurückhaltung" hervorgeht, mit welcher der Evglst. bei der Wiedergabe der Reden J. verfahren ist. 2) Einzelne Aussprüche J. sieht der Evglst. so sehr als geschichtliche Daten an, dass er ihre Deutung erörtert oder ihnen einen Doppelsinn unterlegt (vgl. oben); auch die Art der Anführung 13, 20. 14, 31. sichert ihn wenigstens vor dem Verdachte durchgängiger Dichtung (*Blk.* S. 246 ff.). 3) Beachtenswerth ist die Eigenthümlichkeit, dass in der Einzel-Anordnung und Durchführung des Lehrmaterials nicht genug Planmässigkeit sich kund giebt, um Erdichtung voraussetzen zu lassen, und doch auch wieder so viel, als für eine Auswahl zu bestimmtem Zweck nothwendig erscheint. Obwohl daher die meisten Gespräche auf die Person J. hin convergiren, gehen sie im Einzelnen doch nicht immer zu bestimmter Einheit zusammen (Capp. 7. 9. u. öft.); und was das sonst so in sich abgeschlossene Ganze der Abschiedsreden (Cap. 13—17.) betrifft, so ist auch in ihm keine bestimmtere Anordnung vorhanden, als die Situation des Augenblicks (vgl. §. 1.) und die lebendige Bewegung des Gesprächs mit sich führt; überhaupt stösst ein streng logischer Schematismus in jedem Gespräch auf grössere Schwierigkeiten (vgl. d. Erklgn.), was um so bedeutsamer ist, da der Verf. in der Geschichte nicht ohne bestimmte Reflexionen verfährt. 4) Nicht bedeutungslos ist der Unterschied zwischen den Gesprächen, welche die Anwesenheit der Jünger voraussetzen, und denen, die das nicht thun. Die letzteren verrathen eine gewisse stoffliche Prägnanz (Cap. 3.), als ob in ihnen nur das, was gegeben werden konnte, das Material, gegeben werden sollte. Ueberhaupt stellt jenes eigenthüml. Verhältniss von Geschichte und Lehre (vgl. §. 1. *f.*) die Sache so, dass die objective Wahrheit der einen mit der der anderen steht und fällt. Ein günstiges Urtheil für die erste muss auch auf die Gespräche zurückwirken. Man könnte darum, wie in der Gesch., versucht sein, das Materielle von der Darstellung, den Inhalt von der Form auch in den Reden zu trennen, so dass jener der objective, dieser der subjective Theil derselben wäre (so *Reuss* Denkschr. S. 37 ff.). Allein was für die Geschichte volle Berechtigung hat, hat sie nicht auch für die Reden. Hier ist die Form unabtrennbar vom Inhalt: der Zusammenhang, in dem, die Art, wie, die Personen, vor denen, die Ausdrücke, mit denen der Gedanke gesprochen ist, modificiren diesen selbst. Und ist die Subjectivität des Evglst. einmal — und das ist unleugbar — in der Darstellung zur Geltung gelangt, so wird diess auch mehr oder weniger in dem materiellen Theile der Fall sein. Aber weder die Darstellung noch das Material ist rein subjectiv oder rein objectiv gegeben. Es ist eine Mischung von Subjectivität und Objectivität, in welcher aber das Bewusstsein des Unterschieds zwischen dem, was der eigene Gedanke, und dem, was J. gegeben, festgehalten,

in welcher ferner das Subject nach dem Lehrobject (nicht dieses nach jenem) umgebildet ist, so zwar, dass das letztere eine *Form* erhält, die es *als lebendige Kraft sich selber erst gegeben*, und wobei der Geschichtsverlauf wie fortgesetzte Erinnerung einen bedeutsamen Anhalt gewährt haben. Durch diese Betrachtungsweise wird die Frage über Behaltbarkeit der objectiven Bestandtheile, die natürlich nicht bloss die synoptt. Parall. (*Str.* I. 700. 4. A.) betragen, unnöthig, weil es eben so unwahrscheinlich ist, dass sie jemals im erinnernden Geist von der Gesch. geschieden waren, wie dass die frühere Erinnerung und Lehre vor der schriftl. nicht eine mündliche Redaction schon festgestellt hätte. Auch hat die Berufung auf die Verheissungen 14, 26 f. 16, 14. u. a. für das treue Festhalten objectiver Ideen und Reden J. (*Lck. Thol. Blk. Hauff* St. u. Kr. 1846. S. 624. u. A.) mindestens eben so viel Recht, als wenn sie zu Gunsten der freien Composition des Ev. geschieht (*Köstlin* Jbb. 1851. S. 199 ff.).'

Man ist so weit gegangen die Reden J. bei unserm Evglst. nicht nur für freie Compositionen, sondern sogar für willkürliche Gewebe aus wenigem vorliegenden Stoffe, nicht sowohl bestimmten Sprüchen J. als vielmehr nur einigen, noch dazu im alexandrinischen oder überhaupt hellenistischen Geiste weiter gebildeten Grundgedanken seiner Reden zu erklären (*Str.* I. 675 f. 1. A.). Aber so frei der Evglst. verfahren sein mag (*Lck.* erkennt diess unbefangen an), so ist es doch undenkbar, dass er gewisse Reden J., die in mehr als irdischem Brillantfeuer strahlen, aus sich selbst sollte hervorgebracht haben, wie 3, 3. 5—8. 16. 4, 21—24. 34. 5, 17 19. 6, 44. 63. 7, 17. 8, 31—36. 9, 39—41. 10, 37 f. 12, 24. 27 f. 35 f. 13, 34 f. 14, 2 f. 6. 9 ff. 15, 12 f. 14 f. 16, 21 f. 33. u. a. m.; und dafür, dass er mehr als jenen formlosen historischen Stoff vor sich gehabt, leisten einzelne von ihm allein überlieferte Sprüche, welche das unverkennbare Gepräge der Aechtheit tragen, Gewähr: 1, 52. 2, 16. 4, 21 ff. 48. 9, 3—5. 7, 37. 8, 12. 18, 36 f. 20, 23. 29. u. a. m. Wirklich ist auch das Urtheil jenes Kritikers über diesen Gegenstand schwankend geworden, vgl. 3. A. I. 739 f.; und *Weisse* evang. Gesch. erkennt in den Reden J. nicht nur ächt Apostolisches, sondern auch manchen ächten Ausspruch des Meisters selbst. 'Auch *Schweiz.* sucht in den Reden ächt geschichtl. Grundlagen nachzuweisen. Doch weist wieder *Baur* kan. Evv. S. 297 ff. dem Verf. rücksichtslos Alles zu, und hält die Reden für unhistorisch, 1) weil sie mit unhistor. Thatsachen zusammenhängen (vgl. dagg. §. 1. *g. Ebr.* Krit. S. 883 ff.), 2) weil ihnen Zweckmässigkeit des Vortrags und alle Natürlichkeit der Verhältnisse abgehen — allein, was in diesem Vorwurf Wahres ist, s. vorher; im Uebrigen ruht er auf der Voraussetzung, dass der Evglst., was J. Stellung zum *κόσμος* betrifft, nur in abstracten Gegensätzen sich bewege, die als concrete erkannt (vgl. §. 1. *c.*), und auf speculative Ideen hinausgehe, die als praktische nachgewiesen (vgl. §. 1. *e.*) sind; dabei ist der häufig so natürl. Gang und Fortschritt in den Gesprächen verkannt, das Verhältniss der Reden namentlich zu den Wundern, mit denen sie allerdings, nur nicht alle, in Zusammenhang stehen (vgl.

§. 1. *f.*), für die sie aber durchaus nicht die bloss dialektische Explication sind, da sie vielmehr sämmtlich über dieselben hinausgehen (vgl. d. Erkl.), überspannt, und die Vorfrage über die Möglichkeit einer solchen Lehrthätigkeit J. geg. die Wahrheit und Nothwendigkeit verneint; — 3) weil sie ihrem wesentlichen Inhalt nach nichts als eine Explication der Logosidee des Prol. seien — aber hierbei ist das Praktische im Zweck (§. 1.) und in den Sentenzen (7, 17. u. öft.), das ethische Wesen des Glaubens wie Unglaubens (3, 19 ff. 7, 7. 17. 8, 24. 31 f. vgl. §. 1. *c.*), die rein pathologische Beziehung der Abschiedsreden (vgl. d. Erkl.) u. Aehnl. nicht berücksichtigt und eine irrige Auslegung des Prol. zu Grunde gelegt.'

Die eigenthümlichen Nachrichten unsres Evglst., die fast alle in die Wirksamkeit J. in Jerus. und dessen Nähe zusammenlaufen, besonders die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus, bieten allerdings wegen des Stillschweigens der Synoptt. und der Unvereinbarkeit mit ihren Nachrichten grosse Schwierigkeiten dar: daher *Str. Wsse. Baur* die heftigsten Streiche verwerfender Kritik dagegen geführt haben. 'Der Erste unter ihnen ist, nachdem er in der Ansicht, dass es die Gebilde einer spätern willkürlichen Sagen-Erweiterung ohne historischen Gehalt seien, ziemlich schwankend geworden war, in der 4. A. s. L. J. wieder zu seinem früheren Standpunkt zurückgekehrt; der Zweite erkennt wenigstens hie und da historische Anhaltepunkte und Grundlagen an; der Dritte aber sieht in ihnen nichts als freie Composition. — Die Frage über Geschichtlichkeit dieser Nachrichten reducirt sich hauptsächlich auf die Hauptdifferenz über das frühere Auftreten J. in Jerus. Während diese von *Str.* 3. A. zu Gunsten des 4. Ev. beurtheilt worden war, hat er in 4. A. sich nicht entschieden. *Wsse.* dagg., *Baur*, *Hilgfld.* u. A. sind entschieden gegen unser Ev. aufgetreten. Zuzugestehen ist, dass die Feindschaft der jüd. Hierarchen geg. J. (*de W* 3. *Str.*) auch dann sich erklärt, wenn der Kreis seiner Wirksamkeit vor dem letzten Passahfest Galiläa war (*Baur*); allein für die johann. Darstellung spricht, dass synoptt. Stt. wie Matth. 27, 57. Luk. 10, 38—42. dieselbe wenigstens entfernt, und andere wie Matth. 23, 37 f. Luk. 13, 34 f. ganz entschieden bestätigen (vgl. *Ebr.* Krit. S. 153.). In der letzten St., wo J. nicht über die, welche in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkannten (*Baur*), sondern speciell über die Bewohner von Jerus. (vgl. *Blk.* Einl. S. 179 ff.) den Weheruf ausspricht, wird (ποσάκις, ἀπ' ἄρτι) ein früherer, längerer, wiederholter öffentlicher Auftritt J. in Jerus. gewiss vorausgesetzt. Allerdings lassen auch wieder Matth. 16, 21. Mark. 10, 32. 11, 11. die gegentheilige Voraussetzung durchblicken; aber gerade in dieser Unbefangenheit liegt ein Entscheidungsgrund mehr für die johann. Darstellung. Nimmt man hinzu die Unwahrscheinlichkeit, dass J. die besten Gelegenheiten zur Wirksamkeit hätte vorübergehen lassen (hierin ist der geschichtl. Grund zu suchen, dass die von den Festen genommene Veranlassung der Reisen nach Jerus. eine im Ev. stehende ist, vgl. *Fromm. Blk. Ebr.* Krit. S. 144 f.; anders *Baur* S. 133.), die Thatsache, dass die

zu J. Zeit nicht mehr vorhandene Allgemeinheit der Festreisen (ganz allgemein ist die Sitte nie gewesen) gerade nach den Synoptt. (Matth. 5, 17. vgl. mit Luk. 2, 41 ff.) auf J. keine Anwendung erleidet, die Unerklärlichkeit, wie ein Autor bei einmal feststehender synopt. Tradition dieser so schroff ohne geschichtl. Bewusstsein entgegengetreten wäre: so wird man hierin dem Evglst. die Wahrheit kaum absprechen können, vgl. *Ebr.* Ev. Joh. S. 22 f. *Blk.* Beitr. S. 96 ff. Einl. S. 179 ff. *de W.* Einl. ins N. T. §. 110 c. Anm. f.' Wenn nun aber damit die streitige Auferweckung des Lazarus in 'der engsten' Verbindung steht, so ist auch für diese ein günstigeres Urtheil 'mit Sicherheit' zu hoffen. 'Vgl. d. Bemerkgn. S. 223 f. *de W.* Einl. §. 110 c. S. 231. *Ebr.* Ev. Joh. S. 39. Krit. S. 460 ff. *Luthdt.* S. 163 ff.'

Umgekehrt hat die Kritik *Alex. Schweizers* (d. Ev. Joh. nach seinem innern Werthe unters. 1841) diejenigen Stücke unsres Ev., in denen galiläische Vorgänge erzählt werden, in Anspruch genommen. Vgl. aber Einl. ins N. T. §. 110 f. S. 235 ff. *Lck.* Nachtr. *Luthdt.* S. 6 ff. u. A.

6.

a) 'Das Ev. hat nicht sehr frühzeitig einen bestimmenden und auch dann keinen allgemein entscheidenden Einfluss auf die theologische Entwickelung des christlichen Alterthums gewonnen. Mit völliger Sicherheit nachweisbar ist derselbe erst für die zweite Hälfte des zweiten Jahrh. Diess, aber nicht mehr, beweisen die sogenannten äusseren Zeugnisse, deren Beweiskraft von *de W.* Einl. ins N. T. §. 109 b. c. *Bleek* Beitr. S. 200 ff. Einl. S. 221 ff. *Kirchhofer* Gesch. d. Kanon S. 143 ff. *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. 2. A. S. 889 ff. *Lange* L. J. III. 545 ff. *Ewald* Jbb. 1852—53. S. 178 ff. 1859—60. S. 97 ff. *Schneider* Aechth. des joh. Ev. nach den äuss. ZZ. 1854. *Mayer* Aechth. d. Ev. nach Joh. S. 17 ff. *Mey.* vertheidigt, dagg. von *Zeller* theol. Jbb. 1845. S. 579 ff. 1847. S. 136 ff. *Schwegl.* nachap. Z. S. 348 ff. *Baur* kan. Evv. S. 349 ff. u. A. angefochten ist. Festzuhalten scheint bei dieser Untersuchung, die ihrem Abschluss noch entgegensieht, ein doppelter Kanon. Allgemeine, oft mühsam gesuchte Wort- und Sachanspielungen, welche füglich aus der nicht so schnell, wie man gewöhnlich glaubt, fixirten und z. B. für *Polykarps* Zeiten schon durch *Iren.* ep. ad Flor. p. 340. gesicherten mündlichen Tradition über die evang. Geschichte hergenommen sein können, beweisen nichts für den directen Gebrauch und nicht stringent für das Vorhandensein des Ev. Allein ebensowenig beweisen genug dagg. eine gewisse Freiheit in den Citationen, und eine den Synoptt. sich zuneigende Wahl in den Ausdrücken, von denen die erstere der Weise des ersten christlichen Alterthums, in welchem die apostolische Auctorität nicht allein maassgebend war, ganz gemäss ist, und die letztere auf nichts mehr als einen christlichen Redetypus hinweist, der unabhängig von diesem Ev. sich gebildet hatte und unter Voraussetzung jener Freiheit in den Citaten auch auf wirkliche Aussprüche des Ev. übergetragen wurde. Diess gilt namentlich auch bei *Justin*, für dessen

directen Gebrauch des Ev. sind *Lck. Blk. de W Bindemann* Stud. u. Kr. 1842. II. 478 ff. *Semisch* Märt. Just. *Ebr.* Krit. S. 842 ff. *Ewald* Jbb. 1852—53. S. 188. *Luthdt.* Ztschr. f. Prot. u. Kirche XXXI. S. 325 ff. 350 ff. XXXII. S. 68 ff. *Mey.* S. 7 ff., während *Baur* auch in Christenthum d. drei ersten Jahrhh. S. 152. *Zeller* th. Jbb. 1845. 4. S. 599 ff. 1847. 1. S. 150 ff. 1855. 1. S. 138 ff. *Hilgfld.* üb. d. Evv. Justins S. 292 ff. die Evv. S. 345 f. *Ritschl* Jbb. 1851. S. 501 ff. *Volkmar* Just. d. M. u. s. Verh. zu uns. Evv. S. 31 ff. das Gegentheil behaupten. Zuzugestehen ist, dass nicht wenige der aufgezählten Spruch- und Sachanklänge nicht genügen, um eine unmittelbare Abhängigkeit Justins von der johann. Terminologie zu erweisen (z. B. dial. c. 64. vgl. Joh. 16, 28., dial. c. 69. 114. vgl. Joh. 4, 10. 14., dial. c. 100. vgl. Joh. 10, 18., apol. I. c. 6. vgl. Joh. 4, 24., selbst dial. c. 88. vgl. Joh. 1, 20 ff.); auch die bemerkenswerthe Uebereinstimmung im Citat von Sacharj. 12, 10 ff., welche zwischen apol. I. c. 52. u. Joh. 19, 37. Statt findet, muss nicht nothwendig aus Joh. (*Luthdt.* a. a. O. XXXII. S. 90 ff.), sondern kann wenigstens aus anderen Quellen geflossen sein; überhaupt finden sich wirkliche Citate nicht und der Umstand, dass die Anklänge an Joh. verhältnissmässig selten sind, ist noch immer nicht hinreichend (auch nicht von *Luthdt.* a. a. O. XXXI. S. 398. *Mey.* S. 7.) erklärt. Aber ebensowenig will es auch andererseits besagen, wenn nachgewiesen wird, dass die Christologie Justin's weder den Logos als einzigen Grundbegriff (*Hilgfld.* Ev. Just. S. 297. vgl. dial. cap. 61.) — das ist ja auch bei Joh. nicht! — noch die johann. Höhe der Anschauung — das würde zu viel beweisen! — erreicht habe. Bedeutend wäre es, wenn, wie es scheint, Just. die johann. Passahchronologie befolgt (vgl. dial. c. 111. u. *Ebr.* Krit. S. 973., neuerdings auch *Steitz* in Herzog's Encykl. XI. S. 151., *Mey.* S. 20.; dagg. *Hilgfld.* Paschastreit S. 206 ff.). Auch weisen einzelne Anführungen, obwohl die Abweichungen nicht verkannt werden sollen, durch ihre Form auf die johanneische Gestalt der Aussprüche hin. Insbesondere ist die Anführung apol. I. 61. schwerlich aus dem Hebräerev. oder der mündlichen Verkündigung (*Baur* th. Jbb. 1857. S. 232.) oder anderswoher, sondern höchst wahrscheinlich aus Joh. 3, 3 f. (vgl. dazu *Luthdt.* a. a. O. XXXII. S. 93 ff. *Bleek* Einl. S. 227 f.) geflossen. Auch ist mit Recht bemerkt worden, dass, abgesehen von allen Citaten, die johann. Lehrdarstellung die Voraussetzung der justinischen bilde (*Ewald* Jbb. 1852—53. S. 186 f. *Luthdt.* a. a. O. XXXII. S. 75.). Sicherer noch als bei Justin liegt ein directer Gebrauch des Ev., und wenn diess, so zugleich als einer anerkannten Schriftauctorität (vgl. *Blk.* Beitr. S. 202 f.) vor bei *Tatian.* Orat. ad Gr. c. 13., wie er denn wahrsch. das Ev. in seinem Diatessaron mit verarbeitet hat. Unleugbar ist auch das Citat aus Joh. 9, 2 f. in den Clementin. Homil. 19, 22. (ed. *Dressel*), ein Zeugniss, dessen Bedeutung für das bereits damals vorhandene apost. Ansehen des Ev. durch die Gegenbemerkungen von *Volkmar* th. Jbb. 1854. S. 446 ff. u. *Baur* th. Jbb. 1857. S. 240. nicht hat abgeschwächt werden können. Ueberhaupt tritt bei unserm Ev. die bemerkenswerthe und dem Ev.

günstige (auch durch *Theoph. Polyk. Iren.* bestätigte) Thatsache hervor, dass das Ev., sobald eine unmittelbare Benutzung desselben geschieht, sogleich mit kanon. Ansehen bekleidet erscheint, um dasselbe, trotz des aus Opposition gegen den Montanismus hervorgegangenen (*Ebr.* Krit. S. 291. *Blk.* Beitr. S. 206 f. Einl. 222 ff.) und nur auf Gründe der inneren Kritik, nicht auf äussere Thatsachen sich stützenden (geg. *Baur* vgl. *Ebr.*) Widerspruchs der Aloger und unter sogleich eintretender Anerkennung der verschiedensten Richtungen, nie wieder zu verlieren. Diese Thatsache — für die weder in dem Auftreten der Pastoralbriefe (*Baur* kan. Evv. S. 371.), noch in dem der pseudoclementin. Recognitionen (*Schwegler* nachap. Ztalt. I. S. 74 f. *Zell.* a. a. O., vgl. dagg. *Blk.* Beitr. S. 276 f.) ein Analogon vorliegt — beweist, dass im Bewusstsein des Alterthums die Neuheit des unmittelbaren Gebrauchs nicht mit der Neuheit der Entstehung des Ev. coincidirte. Das Maass des Gebrauches bestimmt darum bei diesem Ev. nicht seine frühere oder spätere Entstehung, und ebensowenig, als geleugnet werden kann, dass das Ev. bis nach der Mitte des zweiten Jahrh. herab kein die christl. theolog. Entwicklung allgemein beherrschendes Element gewesen ist, erscheint der Rückschluss von seinem nicht entschiedenern Durchdringen auf sein Nichtvorhandensein gerechtfertigt — ein Schluss, der ähnlich jede persönliche Wirksamkeit des Ap. Paul. in Kleinasien leugnen und jedenfalls die apostol. Auctorität auf eine dem zweiten Jahrh. fremde Höhe stellen müsste.

b) Bei dieser fast geheimnissvollen Stellung, die das Ev. zum zweiten Jahrh. einnimmt, ist der Aufklärung bedürftig auch sein inneres Verhältniss zu den damals hervorragenden Zeitrichtungen und Lehrbildungen: der Gnosis, der Logoslehre, des Montanismus, der Passahstreitigkeiten.

Die neueste Kritik (*Baur, Zell. Schwegl.* u. A.) hat diess Verhältniss so aufgefasst, dass das Ev. geg. die Mitte des zweiten Jahrh. entstanden sei, in alle Differenzen und Interessen dieser Zeit eingegriffen, ihre Elemente vergeistigt und geläutert in sich aufgenommen und in edlerer universellerer Weise wiedergegeben habe. Diese Zeitfragen sollen darnach das Ev. ebensowenig zur Voraussetzung haben, als dieses von ihnen bedingt sei: es sei nur von ihnen berührt und bleibe dabei doch frei in sich und selbstständig. So hat die Stellung des Ev. etwas Unantastbares: die Polemik ist zugleich Vermittlung, die Abhängigkeit zugleich Selbstständigkeit, die Mannigfaltigkeit der Beziehungen zugleich Einheit. Dennoch liegt darin ein wichtiges Moment für das Ev.

α) Die Verwandtschaft mit der Gnosis (vgl. *Schwegl.* Mont. S. 212 ff. nachap. Ztalt. II. S. 371. *Baur* kan. Evv. S. 373., und am Bestimmtesten von *Hilgfld.* dahin aufgestellt, dass das Ev. eine Stellung zwischen dem valentinianischen und marcionitischen Gnosticismus einnehme) ist begründet theils durch die Verwandtschaft des Prologs im Ev. mit der valentinian. Aeonenlehre, theils durch den Doketismus, theils durch den Dualismus der relig. Weltanschauung, wie er im Ev. gefunden worden ist. Der letztere aber ist theils zu beschränken,

theils gar nicht vorhanden (vgl. d. Bemkgn. zu 8, 41 ff. 1, 5. 3, 17 ff. 12, 37 ff., auch *Hauff* Stud. u. Krit. 1846. S. 602 ff.). Der Doketismus ist für das Ev. imaginär (vgl. zu 8, 59. 10, 39. 12, 36. 7, 10. 15. u. oben §. 2.) und könnte, wenn er es ist nicht wäre, recht wohl einer vorgnostischen Periode angehören. Gewiss ist, dass die valentin. Aeonen-Namen λόγος, μονογενής, ζωή, ἀλήθεια, φῶς, χάρις im Ev. sich finden, aber in ihrer Anwendung wie Bedeutung verhalten sich die Gnostiker zu dem Evang. nicht wie das „Rohere zu dem Abgerundeten“, sondern wie das Complicirte zu dem Einfacheren und Tieferen — vgl. 1, 14. μονογ. von J., bei den Gnost. vom νοῦς; h. παρὰ πατρ., Iren. adv. haer. I, 2, 1. ἐκ προπάτ.; πλήρωμα Joh. 1, 16. = χάρις καὶ ἀλήθ. Vs. 14. also in genauer Beziehung zum Context, bei den Gnost. = Aeonenfülle Iren. adv. haer. II, 17, 6.; ζωή bei den Gnost. hypostatisch, bei Joh. nicht, übr. vgl. zu 1, 4.; εἰς τὸν κόλπον 1, 18. vgl. mit Iren. adv. haer. II, 4, 2. u. a. — ein Rückweg, der, undenkbar an sich und da sich kein Autor ganz von der Art seiner Zeitvorstellungen befreien kann, historisch unmöglich ist. Andere Stellen finden nur sehr gezwungen eine Berührung mit dem Gnosticismus: so 2, 19. vgl. *Hilgfld.* S. 247 f., und überhaupt im Einz. d. Erklgn. Gekannt und gebraucht haben das Ev. *Ptolemaeus*, der 1, 2. citirt, u. ***Herakleon***, der einen Commentar über das Ev. schreibt — welches Letztere unter der Voraussetzung, dass das Ev. nicht in rein gnostischer, was selbst *Hilgfld.* nicht behauptet, sondern in vermittelnder Richtung geschrieben sei, um so unwahrscheinlicher sein müsste, als dieser Comm. zu einer Zeit, wo die Betrachtung der Gnostiker als Häretiker bereits vorhanden war, das kanon. Ansehen des Ev. nicht hinderte oder schwächte (vgl. *Blk.* Beitr. S. 214 ff. Einl. S. 225.). Auch ist es wohl nicht mehr zweifelhaft, dass *Valentin* selbst das Ev. benutzt hat; wenigstens wird in den *Philosophumena* (ed. von *Duncker* u. *Schneidewin:* Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, 1859.) VII, 35. der Ausspruch Joh. 10, 8. als von *Val.* gebrauchtes Beweismoment angeführt (vgl. *Bleek* Einl. S. 225 ff. u. A.).

β) Bei dem Verhältniss der Logoslehre des Evglst. zu der des zweiten Jahrh. ist die Frage gar nicht die, ob er zuerst die Logosidee auf Chr. übergetragen habe (*Baur*), sondern die Frage ist die, ob die bestimmenden Momente der Logosidee, die Identification mit dem υἱὸς μονογενής, die principielle Anschauung als ζωή u. A. erst aus den Gnostikern (*Schwegl. Hilgfld.*) oder dem allgem. Zeitbewusstsein (*Baur*) von ihm herübergenommen sei? Das Erste ist schon widerlegt (vgl. vorher), das Zweite aber setzt doch eine bestimmte Gestalt des Zeitbewusstseins voraus, die wieder durch die concreten Lehrbildungen bedingt sein muss: weil diese nun im 2. Jahrh. tief unter dem Ev. stehen, so könnte das höchstens für die äussere Form zugestanden werden. Aber überhaupt ist es hierbei von Bedeutung, dass die Logosidee nur die accidentielle, die der ζωή aber die eigentlich ursprünglich speculative Anschauung des Evglst. von Chr. war (vgl. §. 1. *e.*); dass auch, wenn diess nicht wäre, doch der

Ausdruck und die allgemeinsten Umrisse der Idee im Philonismus (vgl. S. 5 ff.), die wirklichen Idee-Vorgänge im Hebraismus (vgl. S. 3 f.), die Anwendung der Idee auf Chr. wenn auch nur selten (vgl. vorher) in hypostatischer Form, doch in juden-christlichen Kreisen der apostolischen (Apok. 19, 13.) und paulinischen der nachapostol. Zeit (vgl. *Κήρυγμα Πέτρου*) bereits gebräuchlich war; dass die Durchführung der Idee als solcher vom Evglst. in einer nur durch die Thatsachen des Lebens J. vermittelten (vgl. S. 8.), einfachen und schon desshalb unmöglich die gnostischen oder kirchlichen Speculationen voraussetzenden Weise geschehen ist; dass im 2. Jahrh. die ganze Logosidee ein zwar angewendetes, aber durchaus kein grundlegendes Element der christlichen Weltanschauung gewesen ist: bei den Gnost. der letzte Aeon, vgl. ***Hilgfld.*** Lehrbegr. S. 42 ff.; bei Justin für das Göttl. in J. ein Name unter vielen (dial. c. 61.), und nicht einmal ein wesentlicher (dial. c. 100.); sowie endlich, dass eine Vergleichung der johann. Logoslehre mit der des 2. Jahrh., insbesondere mit der Justins (vgl. ***Luthdt.*** a. a. O. XXXII. S. 69 ff. ***Weizsäcker*** Jbb. f. deutsche Theol. 1862. 4. S. 703 ff.) zur Evidenz bringt, wie die letztere ein „Stadium der Reflexion und Vermittelung mit anderweitigen Lehren, Gedanken und Anschauungen" darstellt, welches die joh. Lehrform nicht kennt. Erklärlich ist es, wie der unvermittelte Satz 1, 14. eine Reihe von Vermittelungen erzeugen, nicht aber, wie er, wenn diese die Voraussetzung waren, in solcher Weise gegeben werden konnte. Das Ev. hat weder die gnostische noch kirchliche Speculation über den Logos gerade erzeugt; aber während jene das willkommene, nur fremdartige, Gut im Ev. für ihre Begriffe und Zwecke erst zurecht machen musste (***Herakl.*** Comm. vgl. ***Blk.*** Beitr. S. 215.), ist diese von dem apostolischen Element wohl angeregt, doch nicht erfüllt worden.

γ) Mit dem Montanismus berührt sich das Ev. durch die Idee des Paraklet. Noch *de W*. Einl. ins N. T. §. 109. *c.* glaubt, dass Montanus diese aus dem Ev. entlehnt habe; allein eine Abhängigkeit des Montanismus vom Ev. ist nicht sehr wahrscheinlich, auch wenn nicht erst von Tertullian die Lehre vom Parakl. in denselben hineingetragen ist (*Zeller* Jbb. 1845. S. 637.), weniger, weil die Montanisten Quatuor-Decimaner in der Passahfeier waren (*Schwegl.* Mont. S. 251.), mehr, weil in den ältesten Verhandlungen mit dem Montanismus (Eus. H. E. V, 16—19.) sich keine Spur eines Zusammenhangs desselben mit dem Ev. findet, und weil derartige ekstatische Prophetien sich stets auf die unmittelbarste Erregung der Gegenwart stützen, und namentlich auch die apostol. Auctorität hinter sich lassen (vgl. *οἱ Χριστοῦ* 1 Cor. 1, 12.), wie denn der Gebrauch des Parakl. bei der von jeher schwankenden Anwendung dieses Namens (b. Philo sogar auf das Gewissen) sich leicht von selbst bilden konnte. Jedoch ist aus der Idee des Parakl. auf eine Entstehung des Ev. im Kreise der montanist. Bewegungen auch nicht entfernt zu schliessen: nicht nur weil es sehr fraglich erscheint, ob überhaupt in dieser Lehre der Schwerpunkt des Montanismus, wie *Schwegl.* (Mont. S. 212 ff.)

behauptet hat, zu suchen ist, und man jedenfalls mit demselben Recht eine Berührung auf dem praktischen Gebiet der montanistischen Sittenzucht (und wirklich sucht man diese 1 Joh. 5, 16. vgl. *Baur*) wie dem eschatologischen des Chiliasmus, der gleichfalls ein integrirender Theil des Mont. war (vgl. *Baur* Jbb. 1851. S. 573ff.) und wozu Stt. wie 14, 18. u. ähnl. hinreichende Gelegenheit boten, voraussetzen müsste; sondern weil die Idee des Paraklet weder im Gebrauch des Namens (vgl. 14, 16. mit 1 Joh. 2, 1.) noch in der hypostat. Fassung (vgl. zu 14, 17.) b. Joh. so vollendet ist, dass sie eine Reihe von Entwickelungen voraussetzend auf etwas Anderem als dem geschichtl. Bewusstsein ruhen könnte, und weil die johann. Idee wesentlich verschieden erscheint von der montanist. Diess Letzte gilt vom Ausgangspunkt (7, 39. vgl. mit Tertull. de virg. vel. c. 1.), vom Amt (14, 26. 16, 13. vgl. mit Tertull. adv. Marc. 4. c. 22.), vom Verhältniss zur Offenbarung J. (14, 25. vgl. mit Epiph. haer. 48, 11.), von der Art der Wirksamkeit des Parakl. (vgl. 14, 17. 16, 14. mit der Passivität des Mont. b. Epiph. haer. 48, 3. 4.). Auch ist noch nicht widerlegt, was *Blk.* Beitr. S. 211. bemerkt hat, dass die Aloger, die aus Widerspruch geg. den Montanismus dem Ev. widersprechen, diess nicht dem Cerinth zugeschrieben haben würden, wenn ihnen nicht das Bewusstsein seiner vormontanistischen Entstehung beiwohnte.

δ) Die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrh., in welchen die Kleinasiaten am 14. Nisan als dem (jüd.) Tag der Passahfeier festhielten und diess auch durch die Berufung auf den Ap. Joh. (Eus. 5, 24.) vertheidigten, weisen auf einen Widerspruch zwischen jener quatuordecimanischen Sitte und dem Ap. Joh. einer- und dem Bericht des Evglst. über J. letztes Mahl und Tod in ihrem Verhältniss zum jüd. Passah (vgl. zu 13, 1.) andererseits hin. Mit Anerkennung der Differenz in der Observanz ist dieser Widerspruch von *Lck. Blk.* Beitr. S. 162. Einl. S. 187ff. (dagg. *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Th. 1862. III. 583ff.) *de W.* Einl. ins N. T. §. 109. c. *Reuss* Gesch. S. 216. in Bezug auf den Apostel Johannes durch Annahme einer Accommodation desselben an die von Paul. und ihm selbst in jenen kleinasiat. Kreisen nicht völlig niedergekämpften judaistischen Ueberreste zu lösen versucht worden. Eine solche Accommodation in relativ Unwichtigem oder auch nicht ganz und sofort Entfernbarem ist zwar unbedenklich an sich und von Paul. nachweislich (AG. 18, 21.) geschehen; auch ist gewiss der Ap. Joh. einer geistigen Verkettung des alten und neuen Bundes in teleologischer wie soteriologischer Beziehung, und insofern einer jüd.-hebr. Anschauungsweise genau eben so nahe geblieben als Paul. (für den Ap. Joh. als Evglst. vgl. die Typologieen u. A.). Jene Annahme ist also nicht unwahrscheinlich, aber für den jetzigen Stand der Sache ungenügend und unnöthig. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der kleinasiat. Sitte (und insofern dem Ap. Joh.) und dem Evglst. liegt darin, dass die von *Apollinaris* bis *Polykrates* vertretene*) Observanz in *Fassung* wie *Zeitbestimmung* des

---

*) 'Nur die gemeinschaftlichen Gegner des *Apollin. Clem. Al. Hippol.* im

Todes J. mit dem Bericht des Evglst. harmonirt. In der Fassung: denn die kleinasiat. Ansicht vom Tode J. — des wahren Lammes einmal für immer! — als dem Schlusse der jüd. Passahfeier (vgl. die Fragm. des Apoll. u. Clem. Al. im Chron. Pasch.) stimmt mit dem Evglst. insofern überein, als sein Bericht die historische Grundlage dafür giebt, und ihm sonst diese Auffassung nicht fern liegt (vgl. 1, 29. u. a.). In der Zeitbestimmung: denn die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan zwar durch ein Abendmahl, aber nicht als den Tag der Abendmals-Einsetzung, sondern als den des Todes J. (*Weitzel* christl. Passahfeier S. 106 ff. *Ritschl* altkath. Kirche S. 269. *Steitz*, *Mey.*). Diess erhellt 1) aus der Analogie des jüd. Passah*opfers*, welche dem Typus, der wie 1 Cor. 5, 7. mit dem 14. Nisan verbunden wurde (vgl. 2. Fragm. des Apoll., 1. Fragm. des Clem. Al.), entspricht und Eus. 5, 23. ausdrücklich namhaft gemacht wird; 2) daraus, dass dieser Tag als wirkliches *Passah*fest begangen wurde, in dessen Begriff aber während des 2. Jahrh. nur die beiden Momente des Todes und der Auferstehung J. lagen, unter denen der erste von den Kleinasiaten, die zweite von den Occidentalen hervorgehoben wurde (*Orig.* c. Cels. 8, 22. *Tertull.* de jejun. c. 2. u. 14. vgl. mit c. 17. u. a. *Weitz.* S. 108.); 3) aus der Feier des Abendmahls an diesem Tage selbst, welche beweist, dass er als Uebergangszeit von der Fasten- zur Freudenzeit angesehen wurde, was nach Joh. 19, 30. mit der Feier des

---

Laodicener Streit wichen davon ab. Diese feierten allerdings den 14. Nisan als den gesetzlichen Tag des Passahmahls und setzten voraus, dass auch J. dasselbe an diesem Tage gegessen habe und folglich erst am 15. gestorben sei. Aber die Art, wie *Apollin.* im Chron. Pasch. S. 14. von ihnen redet (*ἔνιοι τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες -- καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν. καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*) und wie sie in den Philosophum. 8, 18. S. 274 f. eingeführt werden (*ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον, συνιστάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν κτλ.*), macht allerdings den judaistischen Charakter derselben offenbar, aber ebenso das Andere, dass unter ihnen nicht die kleinasiatische Kirche oder deren Mehrheit (vgl. namentlich *Hilgfld.* Paschastreit S. 256 f. 280 ff.), sondern ein judaistischer Zweig der Quartodecimaner (vgl. auch *Steitz* a. a. O.) zu verstehen ist (die Gegengründe *Baur's* u. *Hilgfld.'s* gegen diese Annahme sind doch nicht entscheidend genug). Ueberdiess zeugt das oben erwähnte Fragm. des *Apollin.* davon, dass man diesen judaistisch Gesinnten mit der Berufung theils auf das Gesetz, nach welchem auch das wahre Passahlamm nicht am 1. Festtag geschlachtet werden konnte, theils auf die Evv. und deren vorausgesetzte Uebereinstimmung über den Todestag J. begegnete. Die Frage, ob das *στασιάζειν* absolut (*de W.* Einl. § 109. *c. Wiesel.* chron Syn. S. 368 f. *Ebr.* Ev. Joh. S. 128 f. Krit. S. 942. *Weitzel* a. a. O. S. 40 ff. *Schneider* a. a. O. S. 43 ff. *Luthdt. Mey.* u. A.), also von dem Zwiespalt der Evv. unter einander, oder in Bezug auf das Gesetz (*Schwegl.* Mont. S. 195. *Baur* Jbb. 1844. S. 654 ff. 1847. S. 133 ff. Christenthum S. 147. *Hilgfld.* Jbb. 1849 S. 277.), also vom Zwiespalt der Evv. mit dem Gesetz verstanden werden muss, darf wohl jetzt als für die erste Ansicht entschieden angesehen werden; auch *Hilgfld.* Paschastreit S. 258. hat ihr neuerdings zugestimmt.'

Todes J., nicht aber mit der der Abendmahlseinsetzung harmonirt (*Weitz. Steitz*, dagg. *Hilgfld.*). Freilich bleibt auch unter diesen Voraussetzungen noch die Anhänglichkeit an den jüd. Tag der Feier, die ihren Grund „nur in der Bedeutung des Tages haben kann" (*Baur* Jbb. 1848. S. 269.), zu erklären. Diess geschieht aber von selbst durch jene typologische Fassung des Todes J. als Schlusses der jüd. Passahfeier: denn dabei war Beobachten und Zusammentreffen des Todes- und Passahtags wesentlich zur Prägnanz der auf Dejudaisirung gerichteten Handlung und desshalb nothwendig bei der wiederholten Feier. Dieser umbildende Zweck machte es unvermeidbar, dass die Observanz bei antijudaistischem Sinn (vgl. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον *Polykr.* b. Eus. 5, 24.) sich an die jüd. Festzeit anlehnte. Von den Gegnern wurde dieses Anlehnen an den jüd. Tag genommen als eine Hinneigung zum jüd. Sinn der Feier. Im Occident, wo das πάσχα ἀναστάσιμον mehr hervorgehoben wurde (so hiess das Abendm. μυστήριον ἀναστάσεως), fiel jener umbildende Zweck und mit ihm diese Nothwendigkeit von selbst hinweg. Bei den Kleinasiaten aber floss die Praxis aus der Fassung der Feier, und die Treue geg. jene und den jüd. Tag war zugleich Treue gegen diese und den antijudaist. Sinn; beides aber erklärt sich nur dann, wenn das Bewusstsein einer Tradition zu Grunde lag, die das reale Zusammentreffen des Todes J. mit dem Schlachten des Passahlammes bestätigte, also der johann. Freilich wird dadurch nicht schon das Vorhandensein des Ev., aber das der vom Evglst. gegebenen Chronologie der Leidenswoche erwiesen, wie zugleich, dass der Ap. Joh. eine Auctorität für die kleinasiat. Sitte und der Evglst. zugleich sein kann. Das Ev. selbst aber ist weder die Voraussetzung der kleinasiat. Observanz — sie ist älter als dasselbe! — noch eine Folge des darüber entstandenen Streites (*Baur, Schwegl.* u. A.). Im Gegentheil geht aus dem bereits erwähnten Fragm. des *Apollin.* zur Genüge hervor, dass zur Zeit des zweiten Osterstreits (um 170) das Ev. bei beiden Parteien bekannt und anerkannt war. Uebr. vgl. die Beurtheilung der hierher gehörigen Ansichten b. *Hilgfld.* Paschastr. S. 29 ff. u. ausserdem die neuesten Verhandlungen zwischen *Steitz* Stud. u. Krit. 1856. S. 721 ff. 1857. S. 741 ff. 1859. S. 717 ff. Jbb. f. deutsche Theol. 1861. I. S. 102 ff. einer u. dagg. *Baur* th. Jbb. 1857. S. 242 ff. *Hilgfld.* Ztschr. f. wiss. Th. 1858. 1. S. 151 ff. 1861. 1. S. 106 ff. 3. S. 185 ff. andererseits.

Als Resultat aus dem Bisherigen geht hervor, dass diese Zeitfragen das Ev. wohl zur Voraussetzung haben, aber nicht Factoren seiner Entstehung sein können. Es mag dabei nicht verkannt werden, dass ein hoher Geist die Vereinigung und Läuterung verschiedener Zeitrichtungen in sich hätte bewerkstelligen können, aber das Ev. hat für die concreten Verhältnisse derselben zu wenig äusserliche Tendenz und Zeitbeziehung, für den vermittelnden Zweck zu wenig auch dann nothwendigen polemischen Ausdruck. Die Wahl der Evangelienform würde höchstens mit Rücksicht auf die Passahstreitigkeiten gerechtfertigt erscheinen, obwohl diese sie nicht nothwendig machen und vom Evglst. nirgends angedeutet werden. Immer würde es unbegreiflich bleiben,

wie es dann im Zweck des Ev. liegen konnte, so durchgängig mit der anerkannten Tradition über das Leben J. zu contrastiren, — ein Contrast, der doch wenigstens darin nicht motivirt wäre, dass die öffentliche Wirksamkeit J. auf mehrere Jahre ausgedehnt wird, während die sonstige Tradition auf Ein Jahr sie beschränkte (vgl. *Hilgfld.* b. *Baur* kan. Evv. S. 363 f.). Ein Verf. aus dem 2. Jahrh. müsste auch, wie er es sein soll, vom Geist seiner Zeit getragen sein. Nun stellt sich aber die christliche Anschauung des Evglst. als eine so hohe und doch unmittelbare dar, dass kein Denkmal der christl. Entwickelung des 2. Jahrh. nur entfernt an sie hinanreicht, oder concrete Gegensätze sie hätten erzeugen können. Dass der Verf. kein heidenchristlicher sein kann, s. §. 7.'

7.

'Die jüd. Nationalität des Verf. im Allgemeinen wird gewährleistet durch den mehrfach erwähnten pragmatischen Gebrauch des A. T. (vgl. 8. 1.), die Bekanntschaft mit dessen Originaltext (12, 40. 13, 18. 19, 37. [6, 45. 12, 15.?] vgl. *Blk.* Beitr. S. 244 f.) wie mit den LXX (12, 38. 19, 24. — 2, 17. 6, 31. 10, 34. 15, 25. 19, 36.), durch die Absichtlichkeit (vgl. *Köstlin* Jbb. 1851. S. 197 ff. *Luthdt.* S. 74 ff. u. A.), mit welcher er, obwohl er für heidenchristliche Leser schrieb, die jüd. Feste zu chronolog Knotenpunkten seiner Darstellung erhebt (5, 1. 6, 4. 7, 2.) und die jüd. Tages- und Stundenrechnung wahrscheinlich befolgt (19, 14. u. a.), durch die hebr. Einfachheit des Styls, den Mangel an Periodenbau und dialektischer Satzverbindung (vgl. *Reuss* Denkschr. S. 55. Gesch. S. 213 f.), den ganzen Sprachcharakter (vgl. namentlich *Luthdt.* S. 27—69.), durch einzelne Andeutungen (12, 20. 4, 9. 22.), und wohl auch durch die Kenntniss palästinischer Oertlichkeiten und jüdischer Gebräuche (2, 6. 4, 9. 45. 19, 40.), wobei allerdings Einiges auffällig bleibt (vgl. 18, 1.). Nichts aber beweist dagegen die Erwähnung eines Bethanien, das nicht mehr existirt 1, 18., oder 5, 2., oder histor. Fehler 7, 52., oder die Deutung eines Ortsnamens 9, 7.; und noch weniger zeugen für Unbekanntschaft mit den jüd. Institutionen 11, 51. 18, 13. (vgl. die betreff. Anmkgn.). Ueber die Augenzeugenschaft, die sich der Verf. vindicirt, vgl. §. 3.

Durch die geheimnissreiche zarte Benennung eines Jüngers mit ὁ μαθ. ὃν ἠγάπα, ἐφίλει ὁ Ἰ. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 19, 27., der höchst wahrsch. auch 1, 35 ff. (vgl. d. Erkl.) gemeint ist, wird wenigstens so viel erwiesen, dass der Evglst. sich mit diesem Jünger identificirt (*Lck. Blk. Ebr. Baur, Weitz.* St. u. Kr. 1849. S. 591 ff. *Luthdt. Mey. Ew.* u. A.). Insofern nun aber dieses Verhältniss nicht den Tendenzcharakter des Ev. (*Baur* kan. Evv. S. 365.), sondern wirklich ein historisch-persönliches Verhältniss zu J. bezeichnet, welches, wie seit *Lützelb.*'s Einsprache jetzt feststeht (vgl. zu 13, 23.), vom Ap. Johannes verstanden werden muss *), liegt darin ein Selbstzeugniss des Evglst.'

---

*) 'In dieser Beziehung haben *Credn. Blk. de W. Ebr.* darauf aufmerksam

ʿ*de W.* 3. bemerkt': Der spätere christliche Standpunkt unsres Evglst., die fortgeschrittene dogmatische Entwickelung, die hellenistische Bildung (wohin auch die typisch-mystische Auffassung des Alttestamentlichen 3, 14. 8, 56. 58. 12, 41., die Vorliebe zur mystischen Deutung überhaupt 9, 7. 11, 51. 12, 33. und zum mystischen Doppelsinne 5, 21 ff. 11, 23 ff., die 9, 2. den Jüngern geliehene Präexistenzlehre gehört), das Nebeneinander ursprünglicher und nichtursprünglicher Auffassung der Geschichte, das Willkürliche und doch auch ausgezeichnet Tiefe und Geistreiche in den Reden, zugleich mit der leichten Handhabung der griechischen Sprache in derjenigen hebräischen Färbung, wie sie sich gerade für einen hellenistischen Christen schickt — alles diess kann auf zwei Annahmen führen: 1) dass ein apostolischer Schüler aus frei benutzter Mittheilung eines Apostels, und zwar, da der Apostel Joh. vor andern Aposteln hervorgehoben ist (13, 23. 19, 26.) und das Alterthum diesen als Verf. nennt, da auch das Ev. eine so ganz eigenthümliche, weder paulinische noch judenchristliche Auffassung des Christenthums darstellt, welche am wahrscheinlichsten auf einen so ausgezeichneten Apostel zurückzuführen ist, ein Schüler des Johannes unser Ev. geschrieben habe (*Rettig* Ephemer. I. 62. *Paul.* Heidelb. Jahrb. 14. Jahrg. 112 ff.); ʿvgl. auch *Tobler* die Evangelienfrage etc. S. 94 ff. Ztschr. f. wiss. Th. 1860. 3. S. 169 ff., der geradezu den Apollos für den Verf. hält (vgl. dagg. *Hilgfld.* Ztschr. f. wiss. Th. 1859. 4. S. 411 ff.)'; 2) dass (ungefähr, wie man die Entstehung des ersten Ev. erklärt) schriftliche Aufzeichnungen von Joh. zu Grunde liegen (*Wsse.* I. 102 ff. die Evangelienfrage S. 111 ff.). Das wenn auch sehr glaubwürdige, doch nicht unmittelbare Zeugniss der alten Kirche für die Abfassung des Ev. durch den Apostel Joh. — ʿes bleibt nämlich zwischen der angenommenen Abfassung des Buchs und der ältesten bestimmten Meldung mit Johannis Namen b. *Theoph.* ad Aut. 2, 22. ein Zeitraum über ein halbes Jahrh.; wogegen nur das 21. Cap., wenn es unächt ist, da ohne dasselbe das Ev. niemals in Umlauf gewesen zu sein scheint, in Anschlag gebracht werden kann, nicht aber die unsicheren Merkmale eines anderweiten Gebrauchs im N. T. (*Blk.* Beitr. S. 83., wogg. zum Theil *de W.* Einl. §. 109. *b.*)' — müsste hiernach auf einem sehr alten Irrthume beruhen, wie ein solcher in Ansehung der synoptt. Evv. wirklich Statt findet. Zum Vortheile der zweiten Annahme lässt sich der stärkste Grund für die johanneische Abfassung des Ev., der in der Zusammengehörigkeit desselben und der Briefe liegt (deren Verf. sich 1. Br. 1, 1 ff. als Augenzeugen darstellt und auf unverwerfliche Weise als Apostel Joh. bezeugt ist, vgl. Einl. §. 177.), auf eine gewisse Weise benutzen; auch die im Ev. enthaltenen Zeugnisse für den Verf. 19, 34. 21, 24. lassen sich günstig für sie deuten

---

gemacht, dass Joh. d. Täufer niemals den Namen βαπτιστής erhält und in dieser Nichtunterscheidung vom Ap. Johannes, während sonst die beiden Judas (12, 4. 13, 26. 14, 22. u. a.) genau geschieden sind, ein Zeugniss für die johann. Abfassung gesehen. Dagg. *Baur* kan. Evv. S. 379. ohne Angabe von Gründen.'

(*Wsse.* I. 99 ff.); sie wird aber durch die Gleichheit der Schreibart sowohl in den angeblich apostolischen Stücken als in fremden Zuthaten entschieden widerlegt. 'Auch die Hypothese (*Ewald* joh. Schr. S. 50 f.), wonach Joh. schriftkundige Freunde „wie zu Mitarbeitern" annahm und ihrer Hülfe in einer Weise sich bediente, dass sie hier und da mit eigenen Behauptungen hervortraten, hat an 19, 35. (s. d. Erkl.) und an der ganzen Weise des Ev. keinen hinreichenden Anhalt.'

Daher muss man um so aufmerksamer auf die innern Wahrscheinlichkeiten werden, welche sich für die Abfassung durch Joh. selbst anführen lassen: näml. dass dieser Lieblingsjünger J. wohl im Stande gewesen sein möge längere Reden des Meisters im Wesentlichen treu aufzufassen und wiederzugeben, wie auch in den Geist seiner Lehre am tiefsten einzudringen (freilich nach Aufgebung solcher Gesinnungen, wie er früher nach Matth. 20, 20 ff. Luk. 9, 54. gehegt haben soll); dass ihm gerade vermöge seiner persönlichen Liebe zu J. die Ansicht von dessen erhabener Persönlichkeit und der Unentbehrlichkeit seines Mittleramtes im klarsten Lichte aufgehen konnte; dass er hingegen, je mehr er den Geist der Freiheit in sich aufgenommen und die Fortentwickelung des Christenthums theils selbst befördert, theils an sich erfahren, je mehr die Gewohnheit während eines langen Lebens die Geschichte und Lehre J. zum Behufe der apostolischen Lehrzwecke vorzutragen, und die vorwaltende gläubig-gemüthliche Ansicht die strenge Gedächtnissmässigkeit der Behandlung zurückgedrängt hatte, desto eher den geschichtlichen Stoff mit Freiheit und Eigenthümlichkeit behandeln konnte; endlich dass er gerade vor allen Aposteln nach der kirchlichen Ueberlieferung in solchen Verhältnissen erscheint, welche ihn zur Bekanntschaft mit hellenistischer Bildung und Sprache führen konnten (Einl. §. 110.).

'Gegen den Ap. Joh. als Verf. wird weiter geltend gemacht: 1) Gal. 2, 9., womit der universalistische Geist des Evglst. sich nicht vertrage (*Lützelb. Baur*, vgl. aber dagg. *Blk.* Beitr. S. 249 ff. Einl. S. 213 ff. *Ebr.* Krit. S. 910 ff.); 2) die synoptt. Nachrichten über den Charakter des Ap. Mark. 3, 17. Luk. 9, 49. 54. Mark. 10, 35. (Matth. 20, 20. s. vorh.), der zu der harmonisch vollendeten Ruhe im Ev. nicht stimme: aber ein brennender Eifer für Chr. *Iren.* 3, 3. *Eus.* H. E. 3, 28. 4, 15. harmonirt mit hingebender Liebe, vgl. *Clem. Al.* τίς ὁ σωζ. πλ. c. 42.; die Vermittelung liegt im Grundsatz 1 Joh. 4, 2. 3) Das Verhältniss des Evglst. zu dem Apokalyptiker, den allein die ältesten Nachrichten mit dem Apostel Joh. identificiren sollen. Das trifft aber wenigstens nicht zu bei *Polyk.* (vgl. Eus. H. E. 5, 24.), dessen Bezeichnung ἐπὶ τὸ στῆθος ἀναπεσών gewiss nicht auf eine vom Ev. unabhängige Weise (*Baur* kan. Evv. S. 349 f.) gemeint sein kann, sondern auf Joh. als den Evglst. gehen muss (vgl. *Blk.* Beitr. S. 195 f.). — Die histor. Kritik hat die Nachrichten über das spätere Leben des Joh. zu sichten (*Bleek* Einl. S. 138 ff. vgl. auch *Luthdt.* S. 66 ff.), um dadurch wenigstens annähernd den Charakter desselben, dessen Umbildung durch das christliche Princip eine durchgreifende gewesen sein muss und kann, in helleres Licht zu setzen.

Für die specielle Abfassungszeit giebt es kein bestimmtes Datum (vgl. *de W.* Einl. ins N. T. §. 111. *Reuss* Denkschr. S. 56 f. Gesch. S. 212 f.). *Mey.* S. 44. *Ewald* joh. Schr. S. 56. setzen die Abfassungszeit um das Jahr 80 n. Chr. und der Letztere nimmt an, dass die Veröffentlichung etwa ein Jahrzehnt später, jedenfalls aber vor dem Tode des Joh., erfolgte.'

'*de W* bemerkt zum Schluss: „Die Anerkennung der johanneischen Abfassung unsres Ev. wird auch nach den neuesten heftigsten Angriffen immer in der Kirche vorherrschend bleiben, obschon man hoffentlich immer unbefangener die dagegen aufgeworfenen Zweifel prüfen lernen wird; und die Kritik wird die Aufgabe den räthselhaften Ursprung dieses Ev. aufzuklären eben so wenig ganz lösen, als sie den Schleier lüpfen wird, der auf der Urgeschichte des Christenthums liegt." In der That haben auch die neuesten so eingehenden Verhandlungen schlüsslich doch dazu gedient, die Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprung des Ev. mehr und mehr zu begründen und zu befestigen.'

8.

Exegetische Hülfmittel. *Origen.* Comment. in Evang. Joh. Opp. ed. *de la Rue* Vol. IV. *Chrysost.* Homill. 87 in Ev. Joh. Opp. ed. *Montf.* Vol. VIII. *Theophyl. Euthym.*, s. 1. Th. S. 5. Catena Patrum in Ev. Joh. ed. *Corderius*, Antw. 1630. enthält Fragmente von *Theodor.* Mopsvest., *Apollinaris*, *Ammonius*, *Cyrill.* Alex. *Augustin.* Tractatus 124. in Joh. Opp. ed. Bened. T. III. P. 2.

Luther Walch. Ausg. Bd. 7. 8. *Melanchth.* Enarrat. in Ev. Joh. Opp. ed. Viteb. Vol. IV. *Calvin.* Comm. in Ev. Joh. Opp. ed. Amst. Vol. VI. Genev. Vol. V *Bez. Grot.* u. a. s. 1. Th. S. 5. *Lampe* Comm. exeget. analyticus in Ev. Joh. Amst. 1724. Bas. 1727. 3 Voll. 4. *C. Chr. Tittmann* Meletemata s. sive Comm. exeg. crit. hist. in Ev. Joh. Lips. 1816. *Paulus* Comm. üb. d. N. T. IV. Th. 1. Abth. begreift Cap. 1—11. *Kuinoel* Comm. in Ev. Joh. 3. Ausg. 1826. *Lücke* Comm. üb. d. Ev. d. Joh. (1820. 24. 1833. 34.) 1840. 43. *Tholuck* Comm. z. Ev. Joh. 1827. 7 Ausg. 1857. *Meyer* Comm. üb. d. N. T. 2. Abth. 1834. 4. A. 1862. *Olshausen* bibl. Comm. 2. Th. 1832. 3. A. 1838. 4. A. von *Ebrard* 1861. *Adalb. Maier* (Prof. z. Freib. im Breisg.) Comm. üb. d. Ev. Joh. 2 Bde. 1843. 45. *Baumgarten-Crusius* theol. Ausl. der joh. Schrr. 1843. (2 Abth. herausg. von *Kimmel* 1845). *Luthardt* das joh. Ev. nach s. Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt. 2 Abth. 1852. 53. *Ewald* joh. Schriften 1 Bd. 1861. *Hengstenberg* das Ev. d. heil. Joh. 1. u. 2. Bd. 1861. 62.

Hierzu: *Frommann* johann. Lehrbegriff. 1839. *Köstlin* Lehrbegr. des Ev. und der Brr. Joh. 1843. *Reuss* die joh. Theologie, in den Strassburg. Beitr. zu d. theolog. Wissenschaften II. 2. A. 1851. *Hilgenfeld* das Ev. u. d. Brr. Joh. 1849. *Weiss* der joh. Lehrbegr. in s. Grundzügen untersucht. 1862.

Cap. I.

Vorcapitel.

I. Des ewigen Wortes Gottes Menschwerdung in Jesu Christo, dem Sohne Gottes; II. dessen Beglaubigung durch die Zeugnisse Johannes des Täufers; III. wie dadurch aufmerksam gemacht sich Jünger um ihn sammeln.

I. Vs. 1—18. *Eingang, Kern und Summe des ganzen Evangeliums. Das uranfängliche Wort Gottes, Quell alles Seins, Lebens und Lichtes — kam von Johannis Zeugniss und Person angekündiget in die Welt — von Vielen verschmäht, von Andern aufgenommen und in seinen Segnungen empfunden — sowie in seiner Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater erkannt und bezeugt, überströmend von Gnade und Wahrheit.*

Von dem begeisternden Gegenstande, über den er schreiben will, erfüllt, stellt der Evang. die höchste Idee, das Ziel und Ergebniss seiner Schrift, dass J. Chr. eins mit dem Vater und ewiger Herrlichkeit theilhaftig ist, als Anfang voran, und lässt gleichsam mittelst einer metaphysischen Genealogie den Gottmenschen vom Himmel herabsteigen. Indem er aber in das Himmelslicht, in welchem J. strahlt, seinen Blick versenkt, und sicher der Herrlichkeit, die er in J. Chr. geschaut hat, fasst er, sich über Geschichte und Welt erhebend, das in ihm erschienene göttliche Wesen zuerst für sich in seiner vorweltlichen Ewigkeit und seiner anfänglichen weltlichen Wirksamkeit ins Auge.

Vs. 1—5. *Des ewigen Wortes Sein bei Gott: sein schaffendes belebendes erleuchtendes* ʿ*Wesen und*ʾ *Wirken von Anfang an.* — Vs. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*] Dass ὁ λόγος das göttliche Princip in Christo bezeichne, ist klar; in ihm ist die ζωή und das φῶς, letzteres aber ist nach Vs. 9. Prädicat Christi. ʿDieser ist der fleischgewordene Logos (Vs. 14.). Der Logos-Name an sich aber bezeichnet nicht den „geschichtlich erschienenen" Christus (*Hofmann* Schriftbew. I. S. 110. *Luthardt*; s. dagg. u. A. *Gess* Lehre v. d. Pers. Chr. S. 116 f.), sondern das Subject, welches Fleisch wurde (Vs. 14.) oder das ewige Wesen des Sohnes Gottes.ʾ Auch ist die Bedeutung *Wort* nicht zweifelhaft; denn die bei den Griechen übliche *Vernunft* kommt im N. T. nicht vor. ʿUnd welches Wort gemeint sei, ergiebt sich von selbst. Der Evang. fügt zwar keine nähere Bezeichnung hinzu; er setzt wie den Begriff,

so das Verständniss seines Gebrauchs als bekannt voraus; aber der ganze Zusammenhang nöthigt *Gottes Wort* darunter zu verstehen. Es fragt sich nur, in welchem Sinne dieses zu fassen sei? — Wenn wir nun unsern Schriftsteller aus sich selbst und seinem nächsten Sprach- und Ideen-Kreise, dem alt- und neutestamentlichen, zu erklären versuchen: so bietet sich Folg. dar.

Das *Wort*, das J. verkündigt, ist *Gottes Wort* (3, 34. 8, 37 f. 17, 6. 8. 1 Joh. 2, 14.), und er selbst ist dieses Wort, das *Wort des Lebens*, *das Leben* (1 Joh. 1, 1. 2.), sowie er das *Licht der Welt* ist (8, 12.). Er ist es nicht, insofern er es spricht = ὁ λέγων (für welche Erkl. man anführt *Orig.* Tom. I. in Joan. §. 42.: δύναται δὲ καὶ ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τῷ [τὸ] ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρὸς ἐκείνου, und *Epiph.* Haeres. LXXIII, 12., wo zwei Semiarianer sagen: der Sohn werde ὁ λόγος genannt, ἐπειδὴ ἑρμηνεὺς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων); auch nicht, insofern er auctor τοῦ λόγου ist (*Döderl.* Institt. §. 105. obs. 2. *Storr* u. A.), sondern insofern das Wort in ihm ruhet und aus ihm spricht, sowie er auch nicht bloss Urheber des Lichtes und Lebens, sondern das Licht und Leben selbst ist. Vgl. *Lck.* I. 251. Not. (Ganz verfehlt ist die Erkl. von *Laur. Vall. Bez. Tittm.* u. A.: λόγος = ὁ λεγόμενος, *promissus*, und willkührlich die von *Mohr* [in den Beitrr. etc.]: λόγος = *Wahrheit*, vgl. dagg. *Frommann* Lehrbegr. S. 106.) Nun ist das Wort Gottes und der Träger desselben weder von der Erde (3, 31.) noch aus der Zeit: Christus ist vom Himmel gekommen (3, 13.) und früher als Abraham (8, 58.). Da das Ev. sich zwar zum Gesetze Mose's als die (vollendete) Wahrheit und Gnade verhält (1, 17.), mit dem A. T. aber doch in Einklang steht, indem dieses von Christo zeugt (5, 39. 46.); da der Geist der Propheten in Christo in unendlicher Fülle wohnt (3, 34.) und *ihr* Geist *sein* Geist ist (1 Petr. 1, 11.): so war das Gottes-Wort in Christo eins mit dem Gottes-Worte im A. T., und der im A. T. durch die Propheten redende Gott derselbe, der in Christo redete (Hebr. 1, 1 f.); ja, Christus war es, der dem Jesaia erschien (Joh. 12, 41.). Da das Wort Gottes, welches im A. T. Gottes Willen offenbarte, dasselbe war, durch welches die Welt geschaffen worden (Ps. 33, 6.); da Christus die schöpferische belebende Kraft der Freiheit in sich trug (Joh. 8, 31 f. 2 Cor. 3, 17.) und eine geistige Schöpfung vollbrachte (2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. vgl. Joh. 3, 3 ff.); da er selbst schöpferisch in die Natur eingriff (Joh. 2, 1 ff.) und Macht über den Tod hatte (10, 18. 11, 25.); da er nach seinem Tode zu göttlicher Macht und Herrlichkeit und zur Theilnahme an der Weltregierung erhoben war: so war es natürlich ihm zwar nicht als menschlichem Individuum, aber als Träger des Gottes-Wortes und verherrlichtem Messias einen Antheil an der Weltschöpfung und Welterhaltung zuzuschreiben (Joh. 1, 3. 4. Hebr. 1, 2. Col. 1, 16.). — Nach dem Allen aber kann unter dem *Worte* nicht blos das Wort des Evangeliums, welches Christus selber ist (*Hofm.* a. a. O. S. 109.), auch nicht das Wort Gottes, welches in Christo an die Welt ergangen und dessen Inhalt

er selber ist (*Luthdt.*), gemeint sein; denn, obwohl diese Vorstellung johanneisch (8, 25. 10, 35.) ist, so ist doch hier eine solche Beschränkung des Begriffs um so weniger gerechtfertigt, als jeder bestimmende Zusatz, der dazu nöthigte, bei ὁ λόγος fehlt. Auch würde bei dieser Fassung das Persönliche in ὁ λόγος nicht so unmittelbar hervortreten, wie es h. der Fall ist. Jedenfalls lässt der Zusammenhang (Vs. 3.) der Beziehung auf das Schöpfungswort nicht entbehren. Eben darum muss das Wort h. als die wesentliche Selbstoffenbarung Gottes überhaupt gedacht sein. Der Name selbst aber ist mehr ein formaler. Der Inhalt göttlicher Selbstoffenbarung ist damit noch nicht bezeichnet. Vielmehr heisst es hernach vom Logos: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (Vs. 4.).'

Somit ist der Begriff des λόγος seinem *Gehalte* nach aus Joh. und neutest. Vorstellungen construirt; aber es fehlt noch die *Form*. Offenbar ist der λόγος mehr als etwas von Gott Ausgesprochenes oder ein Product Gottes: er ist eine *Substanz*, die bei Gott war und ist. Schon im A. T. ist das Wort Gottes als ein Abstractum mit göttlichen Eigenschaften (Ps. 33, 4. 119, 89. 105. Jes. 40, 8.), und zuweilen, wenn auch nur auf poetische Weise (durch Personification) lebendig (Ps. 107, 20. 147, 15. 18. Jes. 55, 11.) und selbstständig (Ps. 33, 6.) gedacht; und da Gott durch *Sprechen* sich geoffenbart hatte bei der Weltschöpfung und durch Mose und die Propheten: so lag es nahe ihn in dieser selbstoffenbarenden Thätigkeit als *Wort* zu denken. Diess thun die freilich spätern Targumim, 'welche Gottes Wirksamkeit in der Welt durch das Wort (מֵימְרָא) vermittelt und dieses vielfach, wenn auch nicht immer (vgl. *Ebrard* Kritik der evang. Gesch. S. 662 f.) personificirt denken, es auch mit der Schechinah identisch fassen.' Früher geschah die 'selbstständige' Auffassung der Idee der *Weisheit* Gottes, weil diese gleichsam sein inneres Wort ist, und er als Schöpfer ausser seiner Allmacht (Ps. 33, 9.) und als Gesetzgeber vorzüglich seine Weisheit geoffenbart hat: („die Furcht des Herrn ist Weisheit").

Als Personification tritt die *Weisheit* Spr. 8, 22 ff. auf. Sie, das Urbild der menschlichen Weisheit, war das erste Geschöpf Gottes, und bei der Weltschöpfung um und neben ihm als Künstlerin thätig. Sie ist mehr als eine blosse Eigenschaft Gottes, durch welche er geschaffen: sie ist seine eigene Abspiegelung, er selbst, der gleichsam im Weltschaffen sich gegenübertritt: *„sie war sein Ergötzen Tag für Tag, und spielte vor ihm allezeit"*; jedoch tritt dieser Begriff noch nicht aus der dichterischen Anschauung deutlich heraus. Lebendiger, kühner ist die Personification bei Jes. Sir. Cap. 24.: „Ich ging (sagt die Weisheit) aus dem Munde des Höchsten hervor, und bedeckte wie Nebel die Erde" (Vs. 3.); „vor der Zeit, von Anfang an, schuf er mich" (Vs. 9.), womit sie sich als etwas Wirkliches, in der Schöpfung Dargestelltes bezeichnet. Eigenthümlich ist die Wendung des Gedankens, dass sie, welche Himmel und Erde umfasst und unter allen Völkern ihr Besitzthum hat (Vs. 6.), in Israel ihre Wohnung nimmt, Wurzel fasst, wächst, blühet und Frucht bringt

(Vs. 7—17.) und gleichsam im Buche des Bundes dem Gesetze Mose's verkörpert ist (Vs. 23 ff.): so dass sie also vorzüglich als Offenbarung Gottes im Gesetze und Gottesdienste gedacht wird und unserm λόγος ziemlich nahe kommt. Jedoch ist sie noch nicht bestimmt als ein Wesen oder eine Person gedacht: ihr Begriff schwebt gleichsam noch „wie im Nebel". Aehnlich erscheint die Weisheit im B. Bar. 3, 12 — 4, 4.

Bestimmt als Wesen ist die Weisheit gedacht im B. d. Weish. „Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluss des Allbeherrschers; der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte; sie ist nur eine, und vermag doch Alles; sie bleibet dieselbe, und erneuet doch Alles" (7, 25—27.). „In ihr (sie selbst) ist ein verständiger heiliger einfacher (und zugleich) vielgetheilter feiner beweglicher — allvermögender allsehender und alle Geister durchdringender Geist: sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Reinheit" (7, 22—24.). „Sie reichet mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles wohl" (8, 1.). Sie ist die „Besitzerin" des göttlichen Thrones (9, 4.). Aber es ist in ihr die Idee des *Geistes* Gottes mit der *Weisheit* vermischt; denn sie ist es, welche die Propheten begeistert (7, 27.); sie ist mit demselben einerlei (9, 17.). Der Verf. des *B.* d. Weish. hat die Idee der platonischen Weltseele auf sie angewendet, und wenn er sich auch dazu neigt, sie als Hypostase zu denken, so weist doch ein Theil der Prädicate, die er ihr giebt, auf die Anschauung derselben als einer blossen Substanz zurück. Jedenfalls kommt er über eine poetische Personification des *Wortes* Gottes nicht hinaus (9, 1. 16, 12. 18, 15.). Vgl. *Grimm* zu dd. Stt.' *de W.'s* bibl. Dogm. §. 112. 154. 155. *Lck.* I. 265 ff. *Bretschn.* system. Darstell. d. Dogm. d. Apokryphen S. 191 ff. *Gfrörer* Philo u. d. alex. Philos. II. 18 ff. 222 ff. *Dähne* Geschichtl. Darstell. der jüdisch-alex. Religions-Philosophie II. 131 ff. 154 ff. *Bruch* Weisheitslehre d. Hebr. S. 347 ff.

Auch in J. ist der Geist Gottes wie das Wort; und doch sind beide Ideen zu unterscheiden: der Unterschied muss philosophisch scharf gefasst werden. Im Geiste wie im Worte wird Gott als *inweltlich* (immanent) gedacht zum Unterschiede seines *selbstständigen überweltlichen* Wesens. Aber als *Geist* wird er in dem *mannichfaltigen* elementarischen und individuellen Sein der Welt, als dessen Urgrund Lebensgeist und Lebenskraft dasselbe durchwehend und durchleuchtend; als *Wort* hingegen wird er in dem *einheitlichen* geordneten regierten *Ganzen* als dessen Einheit Verstand und Bewusstsein und als sich dem verständigen menschlichen Bewusstsein (durch das innere und äussere *Wort*) offenbarend gedacht. Gott als Geist wurde von den Hebräern in der Ahnung eines göttlichen Lebensprincips in der Schöpfungsmasse (1 Mos. 1, 1.) und in der begeisterten Erregung ihrer Propheten ziemlich deutlich gefasst; noch aber schieden sie nicht Gott in seiner selbstständigen Persönlichkeit (Jehova) von seiner Wirksamkeit in der Schöpfung, Weltregierung und Kundmachung seines

Wesens und Willens im Worte. 'Beachtenswerth bleibt, ausser der Lehre vom „Engel des Herrn“ (1 Mos. 16. 2 Mos. 13. vgl. *Hengstbg.* S. 7 ff.), nur 2 Mos. 33, 12—23., wo bereits ein Unterschied zwischen dem Wesen Gottes, das verborgen bleibt, und seiner Erscheinung, die den Menschen kundgethan wird, gemacht ist (vgl. *Thol.* Comm. S. 54.). Allein vollendet ist diese Unterscheidung erst im N. T.'

Es lässt sich begreifen, dass und wie die Apostel dazu kamen Gott deutlicher und bestimmter als die Früheren in seiner selbstoffenbarenden Thätigkeit zu denken. Einmal standen sie höher in der Betrachtung des Offenbarungsplanes (Oekonomie), weil sie eine neue Offenbarung erlebt hatten, welche die alte theils bestätigte, theils vervollkommnete (— daher die klaren Ansichten des Ap. Paulus Röm. 5, 20 f. Gal. 3, 19 ff.), und waren so in Stand gesetzt die *Einheit* dieses Planes zu fassen. Sodann führte sie in Verbindung mit der Richtung aller morgenländischen Speculationen auf wesenhafte (realistische) Auffassung und mit der schon in den LXX bemerkbaren (*Gfr.* II. 10 ff.) Ansicht, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar in der Welt erschienen und gewirkt habe, die Anschauung der Persönlichkeit J. als Offenbarung der Gottheit darauf die selbstoffenbarende Thätigkeit Gottes als *Wesen* zu denken. 'Einzig durch den lebendigen Eindruck der Persönlichkeit J. Chr. ist eine doppelte Anschauung für das apostolische Bewusstsein gegeben. In J. Chr. dem fleichgewordenen Logos wird immer zugleich der vorweltliche Logos mit angeschaut: daher werden dem Ersteren Prädicate beigelegt, die auf streng speculativem Standpunkt nur dem Letzteren zukommen; vgl. namentlich 1 Joh. 4, 2. 1 Cor. 8, 6. u. a. Ebenso aber wird andererseits der vorweltliche Logos gar nicht gedacht, ohne dass die Realität J. als des fleischgewordenen Log. und die Art ihrer Anschauung auf den Inhalt wie die Form seiner Idee bestimmend einwirkt (17, 24.): daher ihm die Prädicate (1, 4 f.) beigelegt werden, welche sonst der historische Chr. sich als dem Mittelpunkt der Heilsökonomie zuspricht (12, 46. 14, 6. 11, 25 u. öft.); und daher erklärt sich auch, dass er persönlich gedacht wird.'

'Jedoch wird gewöhnlich angenommen und ist auch von *de W.* für wahrscheinlich erachtet, dass die alexandr. Logoslehre, wie sie in den Schriften Philo's erscheint (vgl. bibl. Dogm. §. 156. *Lck.* I. 253 ff. *Gfr.* I. 243 ff. *Dähne* I. 202 ff. *Lutterbeck* neutest. Lehrbegr. I. S. 418 ff. *Ewald* Gesch. d. Volks Isr. VI. S. 257 ff.), aber schon vor ihm den Grundzügen nach bestand (*Gfr.* I. 305 ff. II. 305 ff.), zunächst auf Joh. Einfluss gehabt und ihm den Namen und Begriff des Logos zugeführt habe. Diese Annahme, welche neuerdings wieder von *Hoelemann* de ev. Joh. introitu introitus Genes. augustiore effigie p. 33 ff. *Weiss* johann. Lehrbegr. S. 250 ff. bestritten worden ist, während sie auch *Delitzsch* Psych. S. 178. für nothwendig hält, solle anders die Entstehung und allgemeine Verständlichkeit der johann. Logoslehre geschichtlich begreiflich sein, ist unbedenklich; und der Umstand, dass das Ev. an heidnische Christen gerichtet ist, kann bei

der weiten Verbreitung der alexandrin. Speculation schwerlich dagegen geltend gemacht werden (wie von *Hofm.* a. a. O. S. 109.). Nur muss auch zugestanden werden, dass sie mehr durch die allgemeinen Zeitverhältnisse als durch specielle geschichtliche Daten gerechtfertigt und dass in Bezug auf den realen *Inhalt* des Logosbegriffs die Anschauung des Evglst. von der des Philo sehr weit, ja principiell verschieden ist.

Ein wesentlicher Unterschied liegt in Philo's kosmologischem Dualismus, welcher zwar nicht in das Wesen der Gottheit selbst zurückverlegt ist, sondern vielmehr dem Philo als das Mittel galt, seinen Monotheismus zu begründen (de somn. I. S. 632.), welcher aber doch als unwandelbare und unvermeidliche Doppelvoraussetzung für die Welt, ihre Entstehung und ihr Dasein, ein Seiendes (Gott) als actives Weltprincip und ein Nichtseiendes als die passive Weltvoraussetzung (*δραστήριον αἴτιον* und *παθητικόν*: de mundi opif. S. 2.) einander gegenüberstellt; allerdings so, dass nur das Erste als ewiger Lebensquell (de prof. S. 575.) hingestellt, das Zweite aber, zwar nicht als eigenkräftige schöpferische Lebensmacht, doch negativ als Schranke wie Gegenstand für Gottes schöpferische Thätigkeit gedacht ist (de sacrif. I. 261.)*). Diese Beschränkung verträgt sich nicht nur nicht mit den biblischen Schöpfungs-Prämissen und am Wenigsten mit Joh. 1, 3., sondern auch der ganze Offenbarungsbegriff Philo's wird dadurch alterirt, und wie die Scheidung einer Ideen- und Sinnenwelt, so ist für ihn auch die Annahme verschiedener Abstufungen im Logos oder mannichfacher Logospotenzen (de Mose II. 154. sogar: *διττὸς ὁ λόγος*) eine nothwendige Folge seiner dualistischen Weltvoraussetzungen. Das ist eine Schwankung, die mit der geschlossenen Einheit des Begriffs bei Joh. gleichfalls nicht besteht.

Und wenn auch beide Theoreme sich wieder dadurch einander nähern, dass beide das Wesen des Logos in unmittelbare Beziehung zu der Weltschöpfung setzen (Joh. 1, 1—3. vgl. mit Cherub. I, 162. u. a.), wie dass beide das Verhältniss des Log. zu Gott als Wesens-Gleichheit und Unterschied zugleich auffassen, so ist doch der rein ethische Gehalt der Logosidee bei Joh. (vgl. Vs. 4.) so wie die Idee der Fleischwerdung des Log. dem Philo völlig fremd, welcher vielmehr den Begriff des Log. mehr kosmisch als ethisch explicirt und wohl Theophanieen kennt, auch an die Idee der Vergöttlichung des Menschengeistes hinanreicht, aber die letztere doch nur durch eine *ἐξαγωγὴ ἐκ τοῦ σώματος* erreichen lässt, und für die Fleischwerdung des Log. in seinem System absolut keinen Anhalt hat; vgl. hierzu *Dorner*, Lehre von der Person J. I. S. 50. 2. A. Und obwohl er den Messias dem Logos gleichstellt und ihn desshalb auch Christus und Sohn Gottes nennt, so ist doch diese ganze Vorstellung bei ihm idealistisch

*) Damit vertragen sich Aussprüche, wie *συστήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων, ἄγειν τὰ ὅλα εἰς γένεσιν*, von denen der erste das oben Gesagte bestätigt, der zweite zu allgemein ist, um etwas dagg. zu beweisen, vollständig (geg. *Hilgfld.* Gött. Pol. S. 46.).

verflüchtigt, ohne concrete geschichtliche Verwirklichung; vgl. *Ewald* a. a. O. S. 284 f.

Dass Philo's Log. ein „persönliches Mittelwesen" zwischen Gott und Welt sei — wird von *de W* 3. und von den Meisten behauptet. Unzweifelhaft ist, dass Philo in der Logosidee über eine bloss rhetorische Personification hinausgegangen ist; auch die Annahme einer Substantialität des Log. ist ihm nicht abzuleugnen; aber ob Philo diese als eine selbstständige, ausser Gott seiende, also hypostatisch persönliche, oder als eine mit Gott identische und nur anders subsistirende gedacht habe — darüber ist die Untersuchung noch nicht geschlossen; sie bestätigt aber je länger je mehr die zweite Ansicht. Viele gewichtige Gründe für dieselbe b. *Niedner* in der Abhdlg.: de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Phil. tributa, 2 Progr., auch abgedruckt in der Zeitschr. für histor. Th. 1849. H. 3. *Dorner* a. a. O. S. 22 ff. *Hoelemann* a. a. O. S. 39 ff.

Damit hängt zusammen die Frage, ob Joh. den Log. vor der Fleischwerdung als ein reales persönliches Subject gedacht habe zwischen Gott und Welt? „Ich glaube", sagt *de W* 3., „dass ihn theils die Unbestimmtheit des metaphysischen Denkens, theils der wahre monotheistische Geist davon abgehalten hat: ihm ist Chr. und der Vater eins (10, 30. 14, 9.). Aber die halbirende athanasianische Vorstellung einer Person, die zwar eine besondere Subsistenz hat, aber kein Wesen für sich ausmacht, sondern dieses mit den anderen Personen gemein hat, dürfen wir ihm nicht zuschreiben" Allein so sicher das Letztere ist, so fragt es sich doch, ob gegen das Erstere nicht die Bestimmtheit und Präcision von Joh. 1, 1. 2. eintritt? — Mit *Lck.* die Hypostasirung des L. zu einem wirklich persönlichen Subject bei Joh. zwar anzuerkennen, aber nicht „zu dem wesentlichen Offenbarungsinhalt des Ev." zu rechnen, sondern nur als „zeitliches Darstellungsmittel" zu betrachten — ist wegen seiner möglichen den specifisch christlichen Inhalt des N. T. auflösenden Consequenzen (vgl. *Nitzsch* Stud. u. Kr. 1841. S. 328 ff.) bedenklich und wegen der christologischen Aussprüche des Ev. (1, 15. 8, 58. 17, 5. 24. 3, 13. etc.) so lange unmöglich, als man nicht diese alle im bloss idealen Sinne zu verstehen genöthigt ist. Vgl. *Lck.* I. S. 377 ff. Dagg. *Köstlin* joh. Lehrb. S. 90 f. — Sollte es übrigens auch gelingen, wie es versucht worden ist (*Niedner* a. a. O.), den Prolog modalistisch zu erklären, — mehr als den Nachweis, dass die Ausdrücke so verstanden werden *könnten*, würde man auch dann nicht erreichen und auf die Schwierigkeiten, die im ganzen Zusammenhang der johann. Christologie liegen, von Neuem stossen. Exegetisches Resultat bleibt, dass der L. von Joh. in der Bestimmtheit des Persönlichen Gott gegenüber gedacht ist. Aber ebensowenig wie eine speculative Vermittlung dieser Thatsache mit der anderen, dass auch der fleischgewordene Log. in J. Chr. eine einzige untheilbare Persönlichkeit ist, ausser der factischen 1, 14. gegeben ist, scheint die Logosspeculation bis in ihre äussersten Ausgänge von dem Evglst. verfolgt zu sein. Diess ist nicht unbewusst, auch nicht als Folge der „Unbestimmtheit des

metaphys. Denkens", auch nicht mit Rücksicht auf den praktischen Zweck und die Bedürfnisse des Augenblicks (*Reuss* joh. Theol. in den theol. Beitrr. der Strassb. Gesellschaft 1847. S. 177., der auch eine Mischung von speculativen und populären Vorstellungen wie Formeln bei Joh. findet, was aber für die Logosspeculation nicht zugestanden werden kann) geschehen, sondern hat darin seinen Grund, dass die philosophische Lehrentwickelung des Prol., abgesehen von der Form, ihre bewusste Grenze hat an dem Lehrstoff, wie er als von J. selbst gegeben entw. unmittelbar vorlag oder ebenso unmittelbar erschlossen werden konnte.

Gegen diese ganze Auffassung aber, wonach der Logos „das ewige Wesen Christi" bezeichnet, macht *Hofm.* a. a. O. S. 111. geltend, dass dann der Evglst. hätte nicht damit beginnen müssen, von dem Logos etwas auszusagen, sondern vielmehr damit, dass Jesus der Logos sei, und dass dann nicht abzusehen sei, warum er ihn nicht auch sonst so benenne, um sein ewiges Wesen zu bezeichnen. Allein der erste Einwand übersieht die innere Anlage des Prologs, der nicht seinen Ausgangs- sondern seinen Zielpunkt in der Aussage hat, dass der fleischgewordene Logos die bestimmte Person Jesu sei (Vs. 14. vgl. mit Vs. 17.). Und dass der Name nur im Prolog erscheint, ist begründet in seiner Bedeutung. Er wird genannt, wo der Evang. die Eigenthümlichkeit des Gotteswesens Chr. als Selbstoffenbarung Gottes bezeichnen will, wie es die Grundlage ist für seine nachmalige Offenbarung in der Welt (Vs. 1.), und wo bezeichnet werden soll, dass die im Gotteswesen Chr. liegende Selbstoffenbarung Gottes geworden ist zu einer Offenbarung in der Welt mittels der Fleischwerdung (Vs. 14.); da aber, wo nun diese Offenbarung des Menschgewordenen geschildert wird, wo sie sich geschichtlich vollzieht, da verschwindet der Name, weil die Thatsachen reden. Nur der *Inhalt* dieser Offenbarung, ζωή, ἀλήθεια, φῶς u. A. wird auch nachher bezeichnet. Daher wohl ἐγώ ἡ ζωή und Aehnl., nicht aber ἐγώ ὁ λόγος.

Anzuerkennen ist, dass sich bei Joh. noch keine speculative Vermittelung findet zwischen der persönlichen Auffassung des Log. einer- und dem Act der Fleischwerdung sowie der Bewusstseins-Einheit J. andererseits. Um so weniger aber kann die johann. Logosidee die ganze Lehrentwickelung nachapostolischer Zeit bis zum Gnostizism herab voraussetzen (*Hilgfld.* joh. Lehrb. S. 80 ff.). — Subject der nachfolgenden evang. Gesch. ist der persönliche Chr., eben als der fleischgewordene Logos, nicht der Logos als solcher (*Baur* kan. Evv.).

Vgl. noch die Commentt. von *Paul. Kuin. Thol. Olsh. Mey. Bmgt.-Cr.*, des Letzteren bibl. Theol. S. 82 f. 386 f., die KG. von *Neander* I. 3. 989. *Bäumlein* Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 1828. Dagegen die Fassung des Logos bei *Eichhorn* Einl. ins N. T. II. 158 ff. nicht allseitig und tief genug ist, und *Schulthess* exeget. Forschungen III. 2. nur die göttliche Eigenschaft der Weisheit darin findet. Die Geschichte der Auslegung des Wortes s. b. *Lck.* I. 630 ff.

'und weitere Erörterungen bei *Frommann* joh. Lehrb. S. 102 ff. *Köstlin* Lehrb. S. 89 ff. *Reuss* a. a. O. S. 16 ff. *Hilgenfeld* a. a. O. *Sander* Comm. zum 1. Br. Joh. S. 24 ff. *Schmidt* bibl. Theol. N. T.'s II. S. 368 ff. *Hoelemann* a. a. O. S. 34 ff. *Weiss* johann. Lehrbegr. S. 239 ff.'

Ἐν ἀρχῇ] dem Wortsinne nach = בְּרֵאשִׁית 1 Mos. 1, 1.; 'der Begriff ist nicht zu dem der Vorzeitlichkeit gesteigert (*Mey.*), so dass er wäre (*de W.*) = *ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι* Spr. 8, 23., *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* Joh. 17, 5., *πρὸ καταβολῆς κόσμου* 17, 24. Eph. 1, 4., also s. v. a. in der Ewigkeit; die Steigerung liegt nicht im Begriff, sondern in dem nachfolgenden *ἦν*. Wenn der Log. im Anfang der Dinge *war*, nicht erst *wurde*, so folgt, dass er ein Sein hatte vor allem Sein' Falsch: *im Anfang des Evangeliums* (AG. 11, 15. *Sam. Crell.*). *ἦν*] *war*, im Gegensatz der Menschwerdung, nicht die zeitlose (*Euthym. Olsh.*), 'sondern die persönliche Existenz des Logos an sich bezeichnend; nicht dem *ἐγένετο* Vs. 3. (*Bmgt.-Cr.*) sondern dem *ἐγένετο* Vs. 14. entgegenstehend. Ueber seine Entstehung ist nur gesagt, dass er nicht mit und nicht zur Zeit der Welt wurde' Dass er aber *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεός, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς* (*Phil.* quis rerum divin. haer. p. 509. Bibl. Dogm. §. 156. i.), Erstgeborner der Schöpfung (Col. 1, 15.) sei, lässt sich (nur nicht im arianischen Sinne) voraussetzen, vgl. Spr. 8, 22. Jes. Sir. 24, 3. *πρὸς τὸν θεόν*] = *παρὰ τῷ θεῷ* (17, 5.: *παρὰ σοί*): *πρός* mit dem Acc. *bei*, wie 20, 11. 1 Joh. 1, 2. Matth. 13, 56. Mark. 6, 3. '*παρά* hebt mehr die Räumlichkeit, *πρός* mehr die Zugehörigkeit des Beisammenseins hervor. Immerhin ist es bemerkenswerth (*Bmgt.-Cr.*), dass der Ausdruck *πρὸς θεόν* bei Philo vom Logos nicht sich findet' Der Satz soll hier die innige Gemeinschaft mit Gott und doch die Verschiedenheit von ihm bezeichnen; vgl. Spr. 8, 30.: וָאֶהְיֶה אֶצְלוֹ, Weish. 9, 4.: *τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν*, Joh. 1, 18. 17, 5. *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*] Subj. ist *ὁ λόγος* und Präd. *θεός*, vgl. Joh. 4, 24.: *πνεῦμα ὁ θεός*; das Präd. hat den Nachdruck 'und ist an die Spitze gestellt, weil es zur eigenthümlichen Gliederung des Vs. gehört, aus dem letzten Glied des vorhergehenden Satzes den Anfang des folgenden herauszunehmen' Gegen die umgekehrte Constr. („*Gott war der Logos*") spricht auch der unpassende Sinn, indem dadurch die Verschiedenheit des Logos von Gott aufgehoben, und jener zu einer Eigenschaft von diesem gemacht wäre. Die Weglassung des Art. ist absichtlich: zwar findet sich sonst *θεός* ohne Art. (*Win.* §. 19. S. 111. Joh. 1, 6. 13.), aber da derselbe vorhergeht und nachfolgt, so wäre h. die Weglassung tadelnswerthe Inconsequenz; hinwiederum hätte *ὁ θεός* um nicht die Constr. zweifelhaft zu machen ans Ende gesetzt werden müssen (vgl. 1 Joh. 3, 4. 2 Cor. 3, 17.; anders dagg. AG. 18, 28.): bedeutungsvoll ist die Weglassung des Art., weil der Satz: *καὶ ὁ λόγος ἦν ὁ θεός* den ganzen Begriff des Logos aufheben und den sinnlosen Sinn haben würde: *der Sohn ist der Vater. Phil.* de somn. p. 599. (Bibl. Dogm. §. 156.) nennt zwar den Logos auch ausdrücklich *θεός* (zum Unterschied von *ὁ*

ϑεός), ja *ὁ δεύτερος ϑεός* (Quaestt. et solutt. b. *Euseb.* Praepar. ev. VII, 13. Bibl. Dogm. §. 156. Not. m.); 'allein den ersten Namen wendet er, wie er selbst sagt, nur *ἐν καταχρήσει* an und mit dem zweiten bez. er den Log. nur als ein Mittelwesen, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist (vgl. *Hoelem.* a. a. O. S. 34 f.).' — *Orig.* in Joan. Tom. II. §. 2.: *τίϑησι μὲν τὸ ἄρϑρον, ὅτε ἡ ϑεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου τάσσεται, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος ϑεὸς ὀνομάζεται.* *ϑεός* aber ist nicht in das Adj. *ϑεῖος* aufzulösen, auch nicht durch *ein Gott* sondern durch *Gott* zu geben, so dass der Unterschied der Begriffe *Gattung* und *Individuum* dunkel und der Monotheismus unverletzt bleibt. 'Der Satz bringt, wenn auch ohne ein Zeichen des Gegensatzes (*de W.*), zu dem vorigen, der die Verschiedenheit des Logos von Gott voraussetzt, die Aussage der Wesenseinheit beider hinzu. In den drei Gedanken: der Logos war ewig, bei Gott und selbst Gott, liegt eine Steigerung. Zu beachten ist auch die Ruhe, Kürze und Erhabenheit der Rede!'

Vs. 2. Der Evglst. hat sich in die Tiefen der Gottheit versenkt, und in drei parallelen Sätzen (mit dreifacher Wiederholung des Subj.) Sein und Wesen des Logos angegeben. Aber sein Zweck ist, die Thätigkeit desselben zu beschreiben und zwar zunächst dessen Schöpferthätigkeit. Da diese nun dadurch bedingt ist, dass er von Anfang an bei Gott war (denn sie ist eine mittelbare werkzeugliche), und da der dritte Satz, welcher die Wesenseinheit des Logos mit Gott aussagt, eine Art von Unterbrechung macht: so fühlt der Evglst. das Bedürfniss den Inhalt von Vs. 1. (ausdrücklich den der beiden ersten Sätze, welche seinem Zwecke näher liegen, aber durch das Pron. demonstr. auch den des dritten) kurz zu wiederholen: „*Dieser* (sag' ich) *war im Anfange bei Gott.*“ 'Dieser Satz, in welchem dadurch, dass *ἐν ἀρχῇ* nachdrücklich bei *πρὸς ϑεόν* steht, zugleich der Gedanke hereinleuchtet, dass das Verhältniss des L. zu Gott sein erstes und höchstes war, ist demnach wie Zusammenfassung des Vorhergehenden, so grundlegende Ueberleitung zum Folgenden. Eben weil der Logos war, was er ist, musste er der Vermittler bei der Schöpfung sein. Dies sagt Vs. 3. aus, indem er im ersten, dem positiven Satze die Thatsache der Vermittelung, und im zweiten, dem negativen, die Nothwendigkeit derselben für *alles* zur Schöpfung Gehörige ausspricht.' *πάντα*] *Alles* (3, 35. 13, 3.), dem Sinne nach = *τὰ πάντα*, *das* (vorhandene) *Alles* (1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16.), *ὁ κόσμος*, nicht etwa bloss die sittliche Welt (*Wolzog.*). *δἰ αὐτοῦ*] *Phil.* (de Cherub. p. 129. Bibl. Dogm. §. 164. a.) braucht von der obersten Ursache *ὑφ' οὗ*, von dem Werkzeuge *δἰ οὗ*, und letzteres ist der Logos (vgl. de migr. Abrah. p. 389. de confus. lingu. p. 329. Bibl. Dogm. §. 156. l.), Paul. 1 Cor. 8, 6. *ἐξ οὗ* und *δἰ οὗ*, und diese Unterscheidung fällt mit der philosophischen Gottes in seiner Selbstständigkeit und in seiner Offenbarung in der Welt ziemlich zusammen, indem die zweite Idee die der *Form* im Gegensatze gegen das *Ganze* ist. *ἐγένετο*] *ward*, wurde geschaffen. *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν*] *und ohne ihn ward gar nichts, was*

geworden ist. ʻDieser negative Satz soll nicht nur den vorherg. affirmativen bestätigen (*Bmgt.-Cr.*), auch nicht den Log. nach Col. 1, 16. als erhaben über alle Geisterordnungen bezeichnen (*Thol.*), sondern die Meinung widerlegen, als sei etwas zur Schöpfung Gehöriges nicht durch den Logos entstanden (*de W.*), wenn dabei auch nicht speciell an eine Polemik gegen die Annahme einer zeitlos vorhandenen ὕλη (*Lck. Olsh. Fromm. Mai*) zu denken ist. Für diesen Zweck des Satzes aber ist die LA. οὐδὲ ἕν = *ne unum quidem* besser geeignet als das einfache οὐδέν, obwohl dieses nicht nur durch D u. a. Codd. sondern auch durch *Sin.* bezeugt ist. Das ὃ γέγονεν ist für den Sinn nicht unbedingt nothwendig, doch ist es beabsichtigte Fülle des Ausdrucks und lässt die Wichtigkeit des Gedankens hervortreten. Weil es aber logisch entbehrlich ist, hat man es frühzeitig zum Folg. gezogen. Dann kann man entw. ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν verbinden: *was geworden ist, war in ihm Leben* — allein diese Verbindung, obgleich alt (*Clem.Alex. Orig. Heracl. Ptolem. Lachm. T.*), von *Bunsen* Hippol. II. p. 291. vorgezogen und von *Hilgfld.*, der in der ζωή Vs. 4. die gnostische Syzygie des Logos sieht, im Interesse und auf Grund dieser Annahme vertheidigt, ist dennoch verwerflich, weil ζωή h. nicht das creatürliche Leben, sondern nach Vs. 4. nur das des Log. bezeichnen kann; oder man kann ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ lesen, indem man nach αὐτῷ ein γέγονεν im Sinne von ἐστίν ergänzt und übersetzt: *was geworden ist, in ihm ist es* (*Hofm.* Weiss. u. Erf. II. S. 8.) — allein eine solche Ergänzung wäre h. unberechtigt, und der Gedanke hätte h. keinen rechten Ort (vgl. *Luthdt.*). — Vs. 4. spricht sich näher über den persönlichen Inhalt des Logos aus, zuerst im Allgemeinen, dann in besonderer Beziehung auf die Menschheit. Dieser Wesensgehalt war Leben. Daherʼ ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν] *in ihm war Leben; nicht: durch ihn.* ʻEs liegt beides darin: der Lebensbesitz im absoluten Sinn, wie dass erʼ Grund und Quell des Lebens war, vgl. 5, 26. 1 Joh. 5, 11. ʻDie LA. ἐστι für das Impf. ἦν ist zwar durch *Sin.* D. die Codd. b. Orig. etc. gut bezeugt und von *Lachm. Lange* L. J. III. 554. aufgenommen, aber doch wohl aus der Erwägung hervorgegangen, dass es sich h. um eine Wesensbestimmung des Log. handelt, für die das Praes. geeigneter schien. Auch das Impf. spricht aus, was dem Logos wesentlich eignet, nur nicht als dauernde Gegenwart (*Olsh.*), sondern es bezieht sich auf die Zeit vor der Menschwerdung, in welcher h. der ganze Gedankenkreis sich bewegt.ʼ ζωή (ohne Art. wie 5, 26. im allgemeinen Sinne, vgl. *Win.* §. 19. 1.) nicht: *das Lebendige* (*Paul.*), nicht *felicitas s. felicitatis auctor* (*Kuin.*), sondern *Leben* im vollen Sinne, auch nicht bloss die Kraft der Erhaltung und Vorsehung (*Chrys. Euthym.*), ʻebensowenig bloss das geistliche und ewige Leben (*Orig. Köstl. Hgstbg. Weiss*), sondern das in sich gesättigte, wahre Sein (*Luthdt.*), welches zugleich die *schöpferische Lebenskraft* schlechthin ist ohne Unterscheidung des Physischen und Ethischenʼ Der Satz aus dem vorherg. Vs. 3. entwickelt dient dazu, den folg. zu begründen, welcher die offenbarende erleuchtende Thätigkeit des Logos (welche denn auch in

Christo hervorgetreten ist) aussagt: *καὶ ἡ ζωὴ κτλ.*] *und dieses* im Logos ruhende und auf alle Geschöpfe sich ergiessende *Leben war das Licht der Menschen:* es war wie überhaupt die Quelle aller Lebensthätigkeit so insbesondere des geistigen Lichtes: durch die (fortgehende nicht an einen einmaligen Schöpfungsact gebundene, vgl. 5, 17.) Schöpferthätigkeit des Logos entwickelte sich im Menschengeschlechte Bewusstsein und Erkenntniss, Erkenntniss der höchsten Wahrheit. Wie das physische Licht Zeuge und Bedingung alles Lebens ist, so ist das geistige Licht nur die höhere Blüthe des Lebens. (Es liegt hierin die Idee einer naturgemässen aus dem den Menschen eingepflanzten göttlichen Leben organisch sich entwickelnden nicht durch widernatürliche Eingriffe von oben fortgeführten Offenbarung; doch nicht der *Paul.* Gedanke: „das Leben war für die Menschen ihr Licht; das Leben veranlasst Erfahrung, Nachdenken etc.") Der Art. bestimmt *ζωή* als die schon erwähnte. *ἦν*] 'in demselben Sinne wie zuvor, von dem, was ihm wesentlich eignete; nicht auf den Unschuldsstand der Menschen zu beschränken (*Mey.*)' *φῶς* = *ἀλήθεια*, die göttliche nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Wahrheit, Geistes-Klarheit und Reinheit im vollen Sinne, Gegensatz von *σκότος*, *σκοτία*, welches nicht bloss Irrthum, sondern auch Sünde und deren Elend ist; nicht: *doctor verae religionis* (*Kuin.*). 'Darnach ist *φῶς* nicht bloss im intellectuellen (*Weiss*), sondern zugleich im ethischen Sinne zu fassen, welche beiden Seiten bei Joh. nie ausser einander gedacht sind'

Vs. 5. *καὶ - φαίνει*] Hiermit wird ein Schritt weiter gethan in der Darlegung der Lichtthätigkeit des Logos, näml. 'zu seiner Bezeugung in der Finsterniss. *φαίνει* ist nicht das veranschaulichende Präs. als ob bloss an die Offenbarungen durch die Propheten im A. T. zu denken wäre (*de W.*) — eine Beschränkung, die h. mit nichts angezeigt und dadurch, dass es sich h. um die grundlegenden Weltverhältnisse des Log. handelt, ausgeschlossen ist; sondern *ununterbrochen* leuchtet das Licht (*Mey.*); es gehört zur Charakteristik der Lichtwirksamkeit des Log. überhaupt' *ἐν τῇ σκοτίᾳ*] nicht = *ἐν τοῖς ἐσκοτισμένοις* Eph. 5, 8. sondern im ganzen *κόσμος*, insofern er des göttlichen Lichtes unempfänglich ist, 'und zwar ohne Beschränkung auf die alte vorchristliche Welt (*de W.*). Die Licht-Offenbarungen finden nach diesem Satze ebenso die *σκοτία* vor, wie diese, während und nachdem jene geschehen, bleiben kann und geblieben ist. Der Begriff der *σκοτία* umfasst alle Stufen der intellectuellen und moralischen Gottentfremdung von der einfachen Unkenntniss 9, 41. bis zu dem beabsichtigten, hartnäckigen, teuflischen Entgegenstreben gegen das Göttliche 8, 41 ff. Sie ist ein zur Macht gewordener Zustand des religiösen Gesammtlebens der Menschheit, aber nicht ein „selbstständiges, dem Lichtreich entgegenwirkendes Princip" (*Hilgfld.* S. 148.). Uebrigens bereitet die Wahl des Ausdrucks: *ἐν* mit Dat., das Folg. vor. Innerhalb der Finsterniss leuchtet das Licht, aber nicht in sie hinein, weil sie es nicht aufnahm. Diess durch *καί*, nicht das advers. (*de W.*), sondern das fortführende angeschlossen' *οὐ κατέλαβεν*]

fasste es nicht, nahm es nicht auf, vgl. *καταλαμβάνειν* Phil. 3, 12 f. ein Ziel *erlangen*, *Phil.* de nom. mut. p. 1044.: *μὴ νοήσῃς τὸ ὂν ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι; Ast* lex. Platon. s. h. v.; *καταλαμβάνεσθαι* eigentl. Ausdruck für das geistige Erfassen, Begreifen AG. 4, 13. Eph. 3, 18.; nicht: *fesselte, verhinderte* (*Lange* L. J. III. p. 554.), noch: *überwältigte*, *unterdrückte* (*Orig. Theoph. Euthym. Hölem.* S. 60 f.), was es nie heisst (bloss: *überfallen, occupare*, Joh. 12, 35. Mark. 9, 18.), was auch nicht passt, vgl. Vs. 10. 11. 'Diese Nichtaufnahme des Lichtes hat sich aus Geschichte und Erfahrung erwiesen (daher der Aor.) und ist das Ergebniss im Grossen und Ganzen (*Mey.*). Der allgemeine Gedanke, dass die Finsterniss das Licht nicht aufnahm, bereitet den besondern (Vs. 10. 11. 3, 19. 12, 37 ff.), dass J. Unglauben fand, vor. So aber bleibt auch in der Finsterniss noch die Freiheit des *καταλαμβάνειν*, *παραλαμβάνειν τὸ φῶς* Vs. 11. oder des *μένειν ἐν τῇ σκοτίᾳ* (13, 46.). Der ganze Gegensatz von *φῶς* u. *σκοτία* berührt darum nur das Gebiet der sittlichen Freiheit; er ist kein *gnostischer* — denn erst in der Menschenwelt kommt er zur Erscheinung; kein *nothwendiger* — denn er kann durchgängig aufgehoben werden, *ἵνα πάντες πιστεύσωσι* Vs. 7.; kein *„im Absoluten begründeter"* — denn über das Woher? spricht sich das Ev. nicht aus, wenigstens hier nicht; genug, die *σκοτία* ist da und zwar h. als Grundton der ganzen bis dahin vergangenen Geschichte. Ueber den Gedanken, dass die *σκοτία* so alt ist wie die menschliche Sünde, geht Joh. nicht hinaus; woher die Sünde? vgl. die Bemerkgn. zu 8, 41 ff. 3, 17 ff. 12, 37 ff. (geg. *Baur*). —

Bis jetzt sind die wesentlichen Verhältnisse des Logos zu Gott, zur Welt und zur Menschheit gezeichnet und das im Grossen und Ganzen widerstrebende Verhalten dieser Letzteren als das wesentliche Erfahrungs-Resultat hingestellt. Jetzt beginnt ein neuer Abschnitt des Prologs Vs. 6—13. Was der Logos — das ist der Gedanke — seinem Wesen nach war (*τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* Vs. 4.), was den Kern seiner Selbstoffenbarung bildete (*φαίνειν ἐν τῇ σκοτίᾳ* Vs. 5.), diess ist geschichtlich wirklich geworden. Vom Täufer bezeugt (Vs. 6—8.) ist er wirklich nicht nur in der Welt (Vs. 9 f.), sondern im Volke Gottes (Vs. 11.) aufgetreten, im Grossen und Ganzen mit dem Erfolg der Verkennung (Vs. 10.) und Verwerfung (Vs. 11.), im Einzelnen aber doch nicht ohne Glauben zu finden und dadurch zu segnen (Vs. 12. 13.).'

Vs. 6—8. *Joh. d. T. zeugte von dem Licht; er war es nicht selbst.* Vs. 6. *ἐγένετο ἄνθρωπος*] 'nicht: *es war*, sondern: *es wurde* (vom Auftreten)' *ein Mensch* (Luk. 1, 5.); vgl. *ἦν δὲ ἄνθρωπος* Joh. 3, 1.; es steht nicht deutlich dem *ἦν* des Logos entgegen (*Bmgt.-Cr. Olsh. Luthdt.*). *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*] *von Gott gesandt*, ein Prophet, vgl. Mal. 3, 1. 23. vom Vorläufer des Messias: es ist nicht mit *ἐγένετο* zu verbinden = *ἀπεστάλη* (*Chrys.*). *ὄνομα αὐτῷ*] 3, 1. griech. Beispiele b. *Kypk.* I. 347.; ähnl. 1 Sam. 1, 1. LXX: *καὶ ὄν. αὐτῷ* (*ἦν*); sonst *ᾧ ὄνομα* Luk. 1, 27. 2, 25., 'aber bei Joh. solch lose Anknüpfung bei Nebenumständen gewöhnlich. Daher die LA. *ἦν*

ὄνομα αὐτῷ bei *Sin.* D* al. wohl Besserung.' — Vs. 7. *ἦλθεν*] *er kam*, *trat auf* (Matth. 11, 18.). 'Hier seine Activität; daher der Wechsel des Ausdrucks.' *εἰς μαρτυρίαν*] wird näher bestimmt durch *ἵνα — φωτός*, *dass er zeugte von dem* (in J. erschienenen) *Lichte. Zeugen* ist die erkannte selbsterfahrene Wahrheit von etwas bestätigen: Joh. hatte erkannt, dass J. der Messias sei (Vs. 33 f.); die Propheten des A. T. zeugten von ihm (5, 39.) im Voraus durch Sehergabe. Der Zweck der *μαρτυρία* war: *ἵνα πάντες πιστεύσωσι* (*εἰς αὐτό*, sc. *τὸ φῶς* 12, 36., nicht: *εἰς αὐτόν*, sc. *'Ιησοῦν*, *de W.*, oder *θεόν*, *Grot.*) *δι' αὐτοῦ*, sc. *'Ιωάννου*, nicht: *τοῦ φωτός*, *Grot.* — Vs. 8. Die Verneinung, dass Joh. nicht selbst das Licht war, ist zunächst Erkl. des *δι' αὐτοῦ*: nicht *an ihn*, sondern nur *durch ihn* sollten sie glauben. 'Der Satz dient nur dazu, dem Joh. seine rechte, Vs. 20. bestätigte geschichtliche Stellung anzuweisen (*Mey.*), nicht dazu, die Grösse Christi durch die Unterordnung des grössten der Propheten, als welcher Joh. h. nicht bezeichnet ist, ins Licht zu stellen (*Hgstbg.*).' — *ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ*] Man pflegt *ἵνα* an ein ergänztes *ἐγένετο* oder *ἦλθεν* anzuknüpfen (*Win. Mey.*): viell. aber steht es absolut wie 9, 3. 13, 18. und sonst (Mark. 5, 23. vgl. d. Anm.) zur Umschreibung des Imper., doch siehe *Win.* Gr. §. 43. 5. S. 283. 'Der Täufer und sein Zeugniss wird schon h. erwähnt, nicht weil der Evang. seinen Bericht mit dem Zeugniss des Täuf. beginnt (Vs. 19 ff.) und darum auch der Gedanke daran, im Allgemeinen und seinem verneinenden Theile nach, schon h. sich vordrängt (*de W.*); auch nicht, weil der Täufer „das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss ist" (*Baur*); auch nicht, weil auf die Nichterkennung und Verwerfung (Vs. 10 f.) vorbereitet werden soll (*Mey.*); sondern weil sein Zeugniss dazu dient, die Wahrheit und Wirklichkeit des Auftretens des Log. in der Welt zu bekräftigen und so die folg. Aussagen Vs. 9 f. ins rechte Licht zu stellen. Zu diesen eilt darum der Evglst. fort.'

Vs. 9—13. *Erscheinung des wahren Lichtes in der Welt; Nichtaufnahme und Aufnahme desselben.* — Gegen die falsche Beziehung dieser Vss. auf das vorfleischliche Sein und Wirken des Logos (*Thol. Olsh. Merz* in Stud. d. würtemberg. Geistlichkeit 1844. 2. *Lange* L. J. III. S. 1806. *Baur* S. 96. *Ewald*) s. *Bleek* in St. u. Kr. 1833. II. 414 ff. 'Besonders sind dagegen die Vs. 12. u. 13. gebrauchten Ausdrücke, welche nur von der neutestamentlichen Oekonomie verstanden werden können. Auch Stellen wie 12, 39 ff. die für *οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, 5, 46. 8, 56. 12, 41. die für *τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, oder 8, 41. 10, 35. die für *τέκνα θεοῦ* das Gegentheil beweisen sollen (*Lange* L. J. III. S. 1807. N.), sind für diesen Zweck nicht genügend. S. d. Stt. Mit *Baur* S. 96. leugnen wollen, dass der Prol. eine Scheidung zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit der Logos-Wirksamkeit kenne, scheitert schon an der Vergleichung des Täufers mit dem Licht (Vs. 8. 9.), welche voraussetzt, dass dieses als persönliche Erscheinung gedacht sei. Eben so bestimmt sind Vs. 15. u. 17. dagegen. — V. 9. spricht die Wahrheit und Wirklichkeit

des Auftretens des Lichts in der Welt nachdrücklich aus. Daher, dass das ἦν dem οὐκ ἦν (Vs. 8.) gegenüber so entscheidend an die Spitze gestellt ist; daher, dass τὸ φῶς eine doppelte Charakteristik empfängt: die eine in τὸ ἀληθινόν] das *urbildliche*, *ächte*, der Idee entsprechende (vgl. 4, 23. 15, 1. 6, 32.), die andere im Relativsatz ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον] ohne Ausnahme *Jeden* erleuchtet es (als φῶς τοῦ κόσμου 8, 12.); daher endlich, dass das Auftreten in der Welt in einer zwiefachen eine Steigerung involvirenden Weise ausgesprochen wird. Zuerst durch ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον] κόσμος ist h. einfach: die sichtbare *Welt*, und ἔρχεσθαι εἰς τ. κ. (3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37.) nicht etwa *geboren werden* (auch nicht 18, 37., wo es parallel mit γίγνεσθαι), sondern *in die Erscheinungswelt eintreten* und zwar stets von der messianischen Erscheinung Chr. im Allgemeinen, welche ebenso den *Eintritt* wie den *Hervortritt* in die Welt umschliesst und in mehrere Zeitmomente zerfällt. Eine einz. Thatsache hebt der Evang. nicht heraus, weder die Taufe, den öffentlichen Auftritt, noch das Fleischwerden (*Baur*). Hier redet er vom Auftreten im Allgemeinen. Aus diesem Begriff von ἐρχόμενον εἰς τ. κ. folgt, dass' es nicht mit ἄνθρωπον im Sinne des rabbin. כל באי בעולם b. *Schöttg.* (Syr. *Chrys. Theoph. Euthym.* Vulg. *Luth. Erasm. Bez. Paul. Käuff. Mey. Hölem.*), nicht als Epitheton mit τὸ φῶς (*Grot. Schott* Opusc. I. 14 sqq. *Mai.*), sondern mit ἦν zu verbinden ist, aber nicht in dem Sinne: *es sollte in die Welt kommen* (*Kuin. Thol. Olsh. Luthdt.*) — denn ἐρχόμενος hat die Bedeutung: *der da kommen soll* (11, 27.) nur als Beiwort und mit dem Art. —, auch nicht als periphrastisches Impf., 'sei es als temp. histor. (*Blk. Bmgt.-Cr. Lange*, *Hgstbg.*) oder als temp. relat.: *er kam eben* (*de W.*), näml. als Joh. zeugte, vgl. Luk. 24, 32., oder *es kam damals immer* (*Ewald*), nämlich in der vorchristlichen Zeit, sondern: *es war kommend in die Welt* (*Hilgfld.* S. 51.), so dass das Auftreten eben damals sich vollzog. Dagg. darf man nicht einwenden, dass der Log., als Joh. zeugte, schon in der Welt war (*Mey.*), denn der obige Begriff von ἔρχεσθαι εἰς τ. κ. schliesst dies nicht aus, sondern *ein*. Nur darf man auch nicht mit *Lange* a. a. O. den Ausdruck aus der „Idee des realen substantiellen Advents Christi“ erklären oder mit *Hilgfld.* h. die gnostisch-valentinianische Vorstellung finden, dass der Mensch Jesus erst durch die Taufe zum Träger und Organ des Logos wurde und demnach bis dahin das Licht im Kommen begriffen war. — Zu dieser ersten Aussage von dem wirklichen Auftreten des Lichts in der Welt tritt nun steigernd die and. Vs. 10. hinzu: *in der Welt war es,* wodurch das ἦν — ἐρχόμενον näher bestimmt und das wirkliche Sein des Lichts in der Welt nachdrücklich herausgehoben, nicht aber die unendliche Gegenwart des L. in der Menschheit (*Bmgt.-Cr.*), sondern diej., welche Folge des Auftretens in der Welt ist, bezeichnet wird. In den beiden folg. Sätzen tritt unvermerkt der Begriff des Logos wieder als Subj. ein: daher αὐτόν, was nicht auf die Person Jesu zu beziehen ist (*Hauff* Stud. u. Krit. 1846. S. 575. *Bmgt.-Cr. Thol.*). Der Erste sagt: die Welt war nicht bloss sein Aufenthalt, sondern

auch sein Werk.' *καὶ - - ἐγένετο*] Das Verhältniss dieses mittlern Satzes, nach hebr. Art unperiodisch verbunden, bestimmen *Schtt. Kuin. Lck.* so, dass sie ihn mehr zum Folg. ziehen, und *καί* in Gedanken für *obschon* nehmen; aber richtiger zieht man ihn zum Vorhergeh., jedoch nicht so, dass man *καί* für das relat. nimmt, *welche* (Welt) *durch ihn erschaffen war* (*Blk.*), sondern so dass eine einfache Anschliessung durch *und* Statt findet, und beide erste Sätze mit dem dritten einen Gegensatz bilden: *Er war in der Welt* (*erschienen*) — also hätte sie ihn erkennen sollen — *und die Welt war durch ihn geworden* — um so mehr hätte sie ihn erkennen sollen — *aber sie erkannte ihn nicht.* Dass sie ihn als ihren Schöpfer um so eher hätte erkennen sollen, schliesst zwei Gedanken ein: 1) dass die Offenbarung, die er brachte, eine göttlich-erhabene und vollkommne war, welche mit Gehorsam hätte sollen angenommen werden; 2) dass sie den göttlichen Weltgesetzen den Bedürfnissen der Menschen und der vom Schöpfer in sie gelegten Uroffenbarung entsprach, mithin mit willigem Herzen hätte angenommen werden sollen. *καὶ - - οὐκ ἔγνω*] *ὁ κόσμος* ist h. die Menschenwelt, und zwar die von Gott entfremdete, wie oft bei Joh. und im N. T. 'Das W. auch in den zwei vorhergehenden Sätzen so zu fassen (*Bmgt.-Cr.*), streitet mit Vs. 9. und auch Vs. 3.'

Vs. 11. *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε*] noch bestimmter als das vorige theils vermöge des Verb., welches das wirkliche Auftreten bezeichnet, theils vermöge des *εἰς τὰ ἴδια*, *in sein Eigenthum, das Seine* (sonst ist *εἰς τὰ ἴδια* = אֶל־בֵּיתוֹ LXX Esth. 5, 10. *Joseph.* Antt. VIII, 15, 4. Joh. 16, 32. 19, 27., h. aber allgemeiner), welches nicht die Welt (*Kuin. Schtt. Reuss* a. a. O. S. 36.) sondern das jüdische Volk ist, in welchem die Weisheit (= Logos) ihren Sitz genommen hatte, Jes. Sir. 25, 7 ff. (*Erasm. Bez. Calv. Lmp. Lck. Blk. Olsh. Bmgt.-Cr. Thol. Mai. Luthdt. Ew. Hengstbg. Mey.*); denn so nur findet ein richtiges Fortschreiten Statt, und schliesst sich Vs. 12., welcher im Gegensatze mit *καὶ οἱ ἴδιοι κτλ.* den *glücklichen* Erfolg der Wirksamkeit des erschienenen Logos angiebt, richtig an. Der Gedanke, dass das jüdische Volk das Eigenthum des erschienenen Logos war, ist nicht so zu fassen, dass J. ein Jude war (denn von J. Persönlichkeit ist noch nicht so bestimmt die Rede), sondern so, dass derselbe Logos, der sich schon früher den Juden geoffenbart hatte, sich aufs neue und zwar in nationaler Weise offenbarte, wesswegen sie ihn um so eher hätten aufnehmen sollen. Wenn Vs. 10. das allgemein Ansprechende, das in der christlichen Offenbarung lag, angedeutet wurde: so wird h. das Anziehende und Verständliche, das sie für Juden hatte, in Erinnerung gebracht. *οἱ ἴδιοι*] *die Seinen*, sind die Concreta des abstracten *τὰ ἴδια* (sonst Verwandte, Angehörige, 1 Tim. 5, 8. AG. 4, 23.). '*Ewald* fasst es wie 13, 1.' *παραλαμβάνειν* h. einzig: *auf-, annehmen* = *δέχεσθαι* Metapher von *παραλ.* (*εἰς οἶκον*) Matth. 1, 20. 25. LXX Cant. 8, 2. (1 Cor. 15, 1. Col. 2, 6. ist es correlat mit *παραδιδόναι* und heisst *empfangen*).

Vs. 12. *ὅσοι*] ist allerdings wegen des Gegensatzes *zunächst* auf die Gläubigen aus den Juden zu beziehen, so jedoch dass der

Gedanke ins Allgemeine überschwebt. ʻJedenfalls Einzelne, gegenüber der Masse. Zur Construction vgl. *Win.* §. 63. S. 506.ʼ ἔλαβον (5, 43.) = παρέλαβον. — ἐξουσίαν] übergetragenes Vermögen, *Macht* (vgl. Matth. 10, 1. Joh. 5, 27. 10, 18. 19, 10.), nicht gerade wie δύναμις Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 18. eine innere Kraft, so dass es die διάνοια ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν 1 Joh. 5, 20. in sich begriffe (*Lck.*); auch nicht Vorrecht, Würde (*Chrys. Rosenm. Kuin.*), auch nicht beides zusammen (*Schtt.*), sondern die äussere und innere Möglichkeit, ʻbesser: Befähigung,ʼ theils durch Wegräumung der Hindernisse (des Zornes Gottes und der Sünde) theils durch die ermuthigende Verkündigung der Gnade Gottes und die Mittheilung einer neuen Lebenskraft. ʻSo auch *Thol.* Dann aber ist die Gotteskindschaft von dem Wollen und Mitwirken der Menschen selbst mit abhängig (*Bmgt.-Cr.*); daher ist auch ἐξουσία nicht die Kraft, durch welche der aus Gott geborene Mensch das wirklich wird, was er an sich seiner Natur nach ist (*Hilgfld.* p. 154.). Dieser Dualismus ist dem johann. Lehrbegriff fremd und übersieht die subjectiv-moralische Seite im Begriff der Gotteskindschaft.ʼ τέκνα θεοῦ] ist tiefer als υἱοὶ τ. θεοῦ Matth. 5, 45. zu fassen (so wie die johann. Wiedergeburt tiefer als die μετάνοια der Synoptt. ist), allerdings auch im sittlichen Sinne, aber so dass der Begriff sich nicht bloss auf Gesinnung und Wandel, sondern auf das geistige Wesen selbst bezieht, in welchem bei den τέκν. τ. θ. das göttliche Element (τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ 1 Joh. 3, 9.) zur Herrschaft gekommen ist: daher ist auch die folg. Vorstellung des γεννηθῆναι nicht bloss durch den Gegensatz mit der leiblichen Geburt herbeigeführt (vgl. 1 Joh. 3, 9. Joh. 3, 3.). Bedingung dieser Gotteskindschaft ist der Glaube an J., durch welchen eben jene Ermuthigung und jene neue Lebenskraft gewonnen wird: daher der bestimmende Zusatz τοῖς πιστεύουσιν κτλ. Die Phrase πιστεύειν εἰς τ. ὄν. τ. Χριστοῦ (2, 23. 3, 18. 1 Joh. 5, 13. vgl. 3, 23. AG. 3, 16.): *mit Vertrauen anerkennen das wofür Chr. gilt* oder *gelten soll* (ὄνομα das erkannte Wesen) hebt den Begriff des Glaubens mehr heraus als die gew. πιστεύειν εἰς Χρ. — Vs. 13. Bestimmung des Begriffs der τέκν. θεοῦ, ʻweshalb das οἵ auf dieses, nicht auf πιστεύοντες geht. Die Näherbestimmung istʼ theils negativ und eigentlich gegen fleischliche Geburt und Abstammung — darauf gründeten die Juden ihre Gotteskindschaft (8, 33. 41. Matth. 3, 9.) — theils positiv, obschon tautologisch und in Ansehung der Vorstellung der Geburt bildlich. ἐξ αἱμάτων] *aus* (menschlichem) *Geblüte*, Samen, vgl. AG. 17, 26. *Liv.* XXXVIII, 58. non sanguine humano sed divina stirpe satus. ʻDas Blut ist als der Urstoff gedacht, aus welchem der menschliche Organismus hervorgeht (*Delitzsch* Psych. S. 246.).ʼ Auch den Plur. weist *Lck.* b. *Eurip.* Ion 693. (705.) nach ʻals klassisch-poetischen Ausdruck für den Sing. Demnach bei dem Plur. weder an beide Eltern (*Aug.*) noch an die Vielheit der Gotteskinder (*Bmgt.-Cr.*), die gar nicht urgirt wird, noch an die continuos propagationum ordines (*Hoelem.*) zu denken. *Ew.*: aus Blut und Blut, also aus blosser Mischung von Zeugungsstoffen.ʼ Die folgg. Verneinungen sind

nicht durch οὔτε οὔτε verbunden, folglich nicht untergeordnet oder specialisirend (vgl. Matth. 12, 32.), so dass etwa θέλημα σαρκός, *Lust des Weibes* (*Aug. Theoph. Zeger. Schtt. Lck.* 1.), als Species der Lust des Mannes entgegengesetzt wäre — sondern durch οὐδὲ οὐδέ, mithin nebengeordnet (vgl. Matth. 6, 26. *Win.* §. 55. 6. S. 432.) und die nicht leibliche Geburt bloss auf andere ähnliche Weise bezeichnend. ἐκ θελήματος σαρκός] allgemein *aus Fleischeslust* (vgl. Eph. 2, 3.). ἐκ (*Sin.* ohne ἐκ) θελ. ἀνδρός] *aus Mannes-Lust*, 'nach *de W* viell. für griech. Leser hinzugefügt, da der vor. Ausdruck hebraisirend ist, aber wahrsch. bloss der nähern Bestimmung zu Liebe (so auch *Thol.*). Auch *Lck.* 3. sieht in dieser Häufung synonymer Formeln nur das rhetorische Interesse für die allseitige Verneinung der leibl. Geburt. Mit Recht! Einen Fortschritt in den Formeln vom Sinnlichsten zum Edelsten: Natur, Neigung, Willen, zu finden (*Bmgt.-Cr.*) scheitert daran, dass kein Grund ist, dem θέλημα ἀνδρός eine „edlere Bedeutung" zu geben. Aehnlich, nur willkührlicher, unterscheidet *Lange* L. J. III. 558. die natürliche — die durch den Willen bereits gehobene — die im theokratischen Glauben vollzogene Zeugung. *Delitzsch* a. a. O. findet erst den materiellen Grundstoff, dann die Ursächlichkeit des fleischlichen, also ungeistlichen, unheiligen, zuletzt die des männlichen, also überhaupt geschöpflichen (?) Wollens negirt. Nach *Hoelem.* steht σάρξ, von beiden Geschlechtern gem., in der Mitte zwischen der universalis humani generis propagatio (αἵματα) und dem proprius singularis propagationis auctor (ἀνήρ). Aber beide Male ist der männliche Zeugungswille (*Mey.*) gem., nur dass er in θέλημα σαρκός von seiner natürlichen, in θέλημα ἀνδρός von seiner persönlichen Seite gefasst ist (*Luthdt.*).' — Es folgt nun die positive, aber tautologische Bestimmung: tautologisch, weil es unmöglich ist das Göttliche zu definiren, aber durch den Gegensatz eine gewisse Bedeutung gewinnend. ἐκ θεοῦ] *aus Gott* oder dem *heil. Geiste*, welcher sonst der Gegensatz von σάρξ. ἐκ bezeichnet das erste Mal den Stoff, das zweite und dritte Mal die mittelbare, das vierte Mal die unmittelbare Ursache (1 Cor. 8, 6.). 'Dageg. *Lücke*, der stets die unmittelbare Erzeugungsursache ausgedrückt findet.'

Vs. 14—18. 'In diesem Abschnitt beschreibt nunmehr der Evang. das *Auftreten des Logos in der Welt nach der menschlichen Bestimmtheit, die es getragen, der Menschen-Nähe, in der es sich bewegt, der göttlichen Herrlichkeit, die es geoffenbart, und der Gnadenfülle, die es dargeboten hat* (Vs. 14.). *Durch das Zeugniss des Täufers bestätigt* (Vs. 15.) *ist es vor Allem Gegenstand gläubiger Erfahrung* (Vs. 16.), *die sich im Verhältniss des fleischgewordenen Logos zu Mose* (Vs. 17.) *wie zu Gott* (Vs. 18.) *begründet.* Es ist demnach allerdings das Wie der Logos-Erscheinung (*Mey.*), das h. abschliessend und überströmend bez. wird. Eben darum aber kann in Vs. 14. das καὶ nicht lose Verbindung, die an Vs. 9. (*de W.*) oder Vs. 11. (*Lck. Baur, Hilgfld.*) anknüpft, sein, denn dann erkennt man nicht, warum ὁ λόγ. σ. ἐγένετο gerade hier und erst hier ausgesprochen ist; ebenso wenig ist es = *denn* oder *nämlich* (*Chrys.*

Theoph. Grot. Lmp. u. A.), so dass es den Grund angäbe für die eben erwähnte Zeugung aus Gott, denn diess fällt mit der Bedeutung von *καί*; auch steht die Fleischwerdung des Log. nicht in näherer Beziehung zu dem unmittelbar zuvor geschilderten Kindschaftsverhältniss (*Baur* S. 96.), wofür weder im Vorhergehenden noch Folgenden eine Andeutung gegeben ist; noch weniger ist *καί* = *οὖν* (*Blk.*); sondern es führt die Rede fort, diess aber in *abschliessender* Weise, wie es auch Hebr. 3, 19. am Schlusse einer ganzen Exposition steht (vgl. *Win.* Gr. §. 53. 3. S. 388.; dagg. *Mey.*): *und* — unter solchen Verhältnissen, mit solchen Ergebnissen — ist der L. Fleisch geworden. Dass der Evang. diese „Hauptbestimmung", dieses „Wichtigste, wodurch wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt werden" (*Baur* S. 94.), erst jetzt ausspricht, darf nicht befremden: denn 1) geschieht es nicht als „nachträgliche Bemerkung", sondern als *Schlussbestimmung*; 2) ist die persönliche Erscheinung des Log. in J. bereits Vs. 8. u. 9. wenigstens angedeutet, und 3) blickt der Evang. bereits Vs. 1—5., wo er von den wesentlichen Gottes- und Welt-Verhältnissen des L. im Allgemeinen handelt, bis zu diesem Kernpunkt seines Glaubens hindurch. In dieser Hinsicht hat der ganze Prolog etwas Perspectivisches; der Evang. wie seine Leser stehen vom Anfang auf christlichem Standpunkt.' *σὰρξ ἐγένετο*] *Euthym.*: *ἄνθρωπος ἐγένετο*, nicht ganz angemessen, obschon deutlicher und falsche Vorstellungen abwehrend. *σάρξ* (und *αἷμα*) ist das in die Sinnenwelt fallende Element der menschlichen Natur mit Einschluss der *ψυχή* (denn *ψυχή* ist der sinnliche Geist, und *ψυχικός* = *σαρκικός*), aber mit Ausschluss des *πνεῦμα* und *νοῦς* (vgl. *Schultz* v. Abendm. S. 94 ff.): der johann. Ausdruck kann daher die falsche apollinaristische Vorstellung veranlassen, als habe der Logos keine menschliche *Vernunft* angenommen; aber 'die *ψυχή* existirt lebendig nur im nothwendigen Zusammenhang mit dem *πνεῦμα*, das lebendig macht und' der Evang. wollte, der Undeutlichkeit nicht achtend, des Gegensatzes mit der göttlichen immateriellen Natur des Logos wegen (*Mey.*), viell. auch gegen den sich schon regenden Doketismus (vgl. 1 Joh. 4, 2 f.: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι κτλ.*), gerade sagen, dass er die sinnliche Natur des Menschen angenommen, *ganz* Mensch goworden sei (spitzfindig *Olsh.*: er habe J. nicht als *einen* Menschen den Vielen an die Seite stellen wollen — das läge nur in der falschen Uebersetzung obigen Ausdrucks: *er ward ein Mensch*, st.: *er ward Mensch*). An die Schwachheit Niedrigkeit Sündhaftigkeit der menschlichen Natur ist mit *Thol. Olsh. Hengstbg. hier* nicht zu denken (anders Röm. 8, 3.), 'obwohl damit gesagt ist, dass der Log. in die menschliche Beschränkung eingegangen ist. Ausgeschlossen durch den Begriff des *ἐγένετο* und der *σάρξ* bleibt die Reduction des Ausdrucks auf das „Umkleidetsein mit einem sterblichen Körper" *Köstlin* S. 139. oder die blosse „Leiblichkeit mit Ausschluss der *ψυχή*" *Zeller* theol. Jahrb. I. 1. S. 79 ff. Die valentinianische Vorstellung einer zwar wirklichen oder höheren Leiblichkeit, in welche der Logos seine geistige Substanz

gewandelt habe (*Hilgfld.* S. 223 ff.), liegt gleichfalls nicht im Ausdruck, der vom Logos nur eine Veränderung seines modus essendi, nicht eine Substanzverwandlung, auch nicht die in die menschliche Seele oder den menschlichen Geist (*Gess*), ausspricht (vgl. den in diesem Betracht bestimmteren Ausdruck ἐν σαρκί 1 Joh. 4, 2.), und wird durch Stellen wie 6, 16—21. 7, 10. 15. 8, 59. 2, 19—22. nicht bestätigt; jedoch deutet andererseits das γενέσθαι an, dass der Logos seitdem etwas ist, was er zuvor nicht war, der Mensch Jes. Chr. (Vs. 17.), und dass eben desshalb die Fleischwerdung nicht „als eine blosse Nebenbestimmung, als ein blosses Accidens des substantiellen Daseins des Logos" im Sinn des Evang. betrachtet werden kann (geg. *Baur* S. 96.).' Parallelen: Hebr. 2, 14.: μετέσχεν σαρκὸς κ. αἵματος; 1 Tim. 3, 16.: ἐφανερώθη ἐν σαρκί; Phil. 2, 7.: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. — καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν] bezeichnet den Eintritt des Logos in die menschliche *Gemeinschaft* (vorher war von seinem Eintritt in die *Natur* die Rede), und zwar zunächst die der Juden (οἱ ἴδιοι Vs. 11.) und seiner Gläubigen, zu welchen der Evang. gehört. Der Ausdruck σκηνοῦν *zelten* (wofür auch συναναστρέφεσθαι Bar. 3, 37. hätte gesetzt werden können) spielt an das verheissene Wohnen Gottes unter dem Volke Israel an (3 Mos. 26, 11. Ezech. 37, 27. vgl. Apok. 21, 3.), an Jes. Sir. 24, 8.: ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου, κ. εἶπεν· Ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον, 'wohl aber nicht, wie *de W* will,' an die Schechina bei den spätern Juden s. v. a. כבוד יהוה (vgl. *Danz* comment, de Schechina in *Meuschen* N. T. ex Talm. illustr. p. 701 sqq.), und vollendet den Begriff der im A. T. in vorübergehenden Erscheinungen begonnenen Offenbarung Gottes zu einer wesenhaft-persönlichen und geschichtlich-menschlichen. καὶ ἐθεασάμεθα - - πατρός] '*de W.* hält diess mit And. für eine durch Lebhaftigkeit der Vorstellung herbeigeführte Einschaltung, welche die Erscheinung des Logos als eine von den Angehörigen J. wirklich erlebte und geschaute bezeichne; und zwar könne der Evang. in der Bewegung seines Gemüths nicht umhin zugleich zu bezeugen, wie herrlich diese Erscheinung gewesen sei, womit er das folg. πλήρης χάρ. κ. ἀληθείας, das eben auch die Art der Erscheinung bezeichnet, wenigstens in der allgemeinen Idee berühre und so die Unterbrechung grammat. störender mache, indem man versucht werde anst. πλήρης mit *Aug.* πλήρους zu lesen (die LA. πλήρη ist nicht einmal sehr grammat. fügsam), da es doch mit ἐσκήνωσεν verbunden sei. Allein der Satz ist vielmehr ein selbstständiger Theil des Vs., der ein neues und wesentliches Moment, das Subjective, zur Geltung bringt (*Grot. Win. Mey.*), so dass dann πλήρης in grammat. Selbstständigkeit und dadurch nachdrücklicher hinzutritt (*Win.* Gr. §. 62. 3. S. 497.) wie Phil. 3, 19. Marc. 12, 40.' ἐθεασάμεθα] Der Glaube der Christen beruht auf Anschauung und Zeugniss (1 Joh. 1, 1. Luk. 1, 2.). 'Der Ausdruck nicht von der „inneren Anschauung" (*Baur* S. 385. nach 1 Cor. 9, 1.), sondern wegen des Zusammenhangs auf historische Thatsachen bezüglich, vgl. *Hauff* S. 596. Mag es auch wahr sein, dass sich die Herrlichkeit des

Eingebornen in ihrer „absoluten Bedeutung" nur dem geistigen Schauen aufschliessen kann, so versichert der Evang. dieselbe doch hier in ihrer historischen Wirklichkeit; und wie sie nur durch Thatsachen sich kundgeben konnte, muss auch ihr Schauen auf dem Anschauen jener Thatsachen (d. i. der Augenzeugenschaft) beruhen' τὴν δόξαν αὐτοῦ] *seine* des Erschienenen *Herrlichkeit*.. δόξα = כָּבוֹד, *Ehre, Ruhm* (Ps. 79, 9.), *Majestät*, *Herrlichkeit*, z. B. eines Königs (LXX Jes. 33, 17.); von Gott: Erhabenheit und Majestät (Ps. 24, 7. 113, 4.), besonders in seiner Feuer- und Rauch-Umgebung (2 Mos. 24, 17. 40, 34. Apok. 15, 8.) oder seinem Licht-Elemente (AG. 7, 55. Ps. 104, 1 f.), welches auch das Element der Engel (Luk. 2, 9. Apok. 18, 1.) und der Seligen (Luk. 9, 31.) sowie der Sterne (1 Cor. 15, 40.) ist. Dem Messias wird in den synoptischen Evv. bei seiner „Verklärung" δόξα zugeschrieben (Luk. 9, 32.), welche aber nur ein Vorspiel seiner δόξα nach seiner Erhöhung in den Himmel ist (Luk. 24, 26. 21, 27.). Diese ist sittlich durch sein Leiden bedingt, am deutlichsten nach dem Hebr.-Br. (wo, st. δοξάζεσθαι, τελειοῦσθαι gewöhnlich, 2, 10. 5, 9.); aber sie ruht nach Joh. schon während seines Lebens in ihm, und bricht in seinen Wundern (2, 11. 11, 4.) wie in seinem Leiden und Tod (13, 31 f. 17, 4 f.) und seinem ganzen Charakter hervor. Joh. rechnet nach dem Folg. zur δόξα offenbar auch die in J. ruhende Fülle der Gnade und Wahrheit, welche letztere er als Lehrer (Vs. 18.), erstere aber in seinem Leiden durch Demuth Liebe Seelenruhe Siegeskraft und schon durch die Art, wie er demselben entgegenging (Cap. 14—17.), bewiesen hat. An alles dieses ist bei δόξα zu denken, nicht aber an die Verklärung auf dem Berge (*Wetst. Tittm.*): sie ist also der höchste Grad *geistiger Hoheit und Würde*, insofern diese bei Chr. dazu dient, sein göttliches Wesen zu offenbaren, und an welcher der Christ ebenfalls Antheil hat (1 Cor. 11, 7.), sowie er einst an Christi herrlichem Zustand jenseits Theil nehmen wird (Joh. 17, 22.). ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός] ὡς, *als*, (wie das sogen. Caph veritatis) Vergleichung nicht bloss mit dem Aehnlichen, sondern mit dem Wahren oder der Idee, vgl. Matth. 7, 29. 2 Cor. 2, 17. *Chrys.*: δόξαν οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ κ. γνήσιον υἱὸν ὄντα. — μονογενής, *eingeboren*, *einzig*, von Kindern (Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17.), nicht s. v. a. ἀγαπητός (vgl. LXX 1 Mos. 22, 2. = יָחִיד, *Aqu.* μονογενής), auch nicht einzig in seiner Art (*Paul.*), sondern mit Festhaltung des bildlichen, bei Joh. aber in der tiefsten und vollsten Bedeutung gefassten Begriffs υἱὸς θεοῦ (vgl. Anm. z. Matth. 3, 17. Röm. 1, 4.), 'bezeichnet es diesen als den, ausser welchem der Vater in diesem Sinne keinen zweiten hat (Paul. braucht πρωτότοκος Col. 1, 15.)', zur Unterscheidung der τέκνα τ. θεοῦ, welche zu Gott in einem geringern Verhältnisse der Gemeinschaft stehen. παρὰ πατρός] *vom Vater her*, ist nicht mit δόξαν zu construiren und δοθεῖσαν zu ergänzen, etwa nach 17, 24. (*Theoph. Erasm. Grot. Hofm.* a. a. O. I. S. 120., der AG. 26, 12. vergleicht), weil vermöge des Pron. αὐτοῦ und der Analogie von 2, 11. die δόξα h. als eine ein-

wohnende, nicht zunächst als mitgetheilte betrachtet wird, sondern mit *μονογενοῦς*, 'und zwar bez. es nicht bloss den Begriff der *Zeugung*, welcher schon in *μονογ.* liegt, sondern allgemein das *Herkommen*, was die Sendung und Abstammung umschliesst (7, 29.). Eben dafür ist *παρά* am rechten Ort; der einfache Genitiv *πατρός* würde einen Doppelsinn herbeigeführt haben; vgl. *Win.* Gr. §. 47. S. 327.' *χάριτος κ. ἀληϑείας*] nicht *χάριτος ἀληϑινῆς* (*Cyrill. Kuin.*); nicht = חֶסֶד וֶאֱמֶת, LXX *ἔλεος κ. ἀλήϑεια* (Ps. 25, 10. 36, 6. 2 Mos. 34, 6.), denn diess ist *Güte und Treue:* es sind die beiden Seiten der christlichen Offenbarung: *χάρις* (nur h. u. Vs. 16. 17. so) = *ἀγάπη*, ist die göttliche *Gnade* gegen die heilsbedürftige Menschheit (3, 16. 17, 23. 1 Joh. 4, 11.) und Christi Liebe, in welcher jene zur Erscheinung kommt; *ἀλήϑεια* ist die vollkommen enthüllte *Wahrheit* des göttlichen Wesens und Willens (Vs. 18. 8, 31. *Lck.*). Beide, Gnade und Wahrheit, ruhten in J.; in ihm lagen verborgen die Schätze aller Weisheit und Erkenntniss (Col. 2, 3.). 'Beide setzen voraus Chr. ganzes Wesen. Es ist eine und dieselbe Lebensfülle Chr. dargestellt, aber theils als die Offenbarung der Liebe, welche die Schuld (*χάρις*), theils als die Offenbarung des Lichtes, welches die Finsterniss (*ἀλήϑεια*) aufhebt. So deutet die Verbindung an, dass in Chr. und durch ihn die volle Ueberwindung des traurigen Gegensatzes, der von Vs. 5. an dem Evang. vorschwebt, gegeben ist. Auch daraus ergiebt sich der abschliessende Charakter des ganzen Vs., wodurch wieder das And. sich erklärt, dass *χάρις καὶ ἀλήϑεια* in dieser Verbindung bei Joh. nur hier sich finden. Keinesfalls ist mit *Hilgfld.* S. 38. an die valentinianischen Syzygien zu denken. Zugleich zeigt der Vs. wie dem Evglst. die Fülle und Seligkeit der gesammten christl. Heilserfahrung auf der Thatsache: *ὁ λόγ. σ. ἐγέν.* beruht; vgl. auch *Luthdt.* z. d. St. — *Baur* S. 98. bestreitet wieder die Möglichkeit, den Ausspruch *ὁ λόγ. σ. ἐγ.* in Einklang mit der synoptischen Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu zu bringen, und zwar weil bei den Synoptt. durch die Geburt das, was Subject der evang. Gesch. sei, erst werde, während bei Joh. diess Subject an sich schon da sei! Allein, da diese Voraussetzung durch die obige Erkl. von *ὁ λ. σ. ἐγ.* beseitigt ist, so ist es damit auch die Behauptung selbst. Man muss durchaus festhalten, dass das Ev. selbst über die Zeit und die Art, in welcher der Log. mit dem Fleisch sich verband, nichts sagt. Dafür, dass dieser Moment mit der Geburt bei den Synoptt. zusammenfalle, dafür spricht nur das, dass er mit der Taufe nicht zusammenfallen kann, und zwar, weil in ihr bereits eine vorhandene bestimmte menschliche Persönlichkeit vorausgesetzt wird, was mit dem Ausdruck *ὁ λ. σ. ἐγ.* sich nicht verträgt, und weil die Identität des *πνεῦμα* mit dem Logos als joh. nicht nachzuweisen ist. Zu beachten ist auch, dass eine durch das ganze irdische Leben J. hindurchgehende und endlich in der Auferstehung vollendete Ineinsbildung göttlichen und menschlichen Wesens in Chr. in dies. St. keinen Anhalt hat. Erst wurde er Fleisch und dann wohnete er unter uns.'

Vs. 15. Für diese Hoheit Christi führt der Evang. das schon

Vs. 6 f. im Allgemeinen und in Beziehung auf die Erscheinung des Lichtes in Christo angedeutete Zeugniss des Täufers an, weil 'er sagen will, dass dieser in menschlicher Bestimmtheit Erschienene (Vs. 14.) eben der ist, welchen der Täufer mit seinem Zeugniss vom Licht (Vs. 7 f.) gemeint hat. Daher auch das concrete οὗτος und die Zurückweisung in ὃν εἶπον. Ist das Zeugniss Vs. 7. ankündigend, so dieses bestätigend für die grosse Thatsache. Die zweite Bestätigung derselben liegt in der Erfahrung der Gläubigen Vs. 16.' κέκραγε] Diess Perf. gehört zu denen, die die Bedeutung eines Praes. haben (*Buttm.* II. 57. *Win.* §. 40. S. 245.); 'der Begriff ist: laut mit Nachdruck sprechen (7, 37. Röm. 9, 27.), „clamat Joh. cum fiducia et gaudio, uti magnum praeconem decet“ (*Beng.*). Das λέγων hinter κέκραγε ist entbehrlich und fehlt im *Sin.* u. D. — Der Inhalt des Zeugnisses wird vom *Sin.* abweichend so gegeben: οὗτος ἦν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν κτλ., *dieser war der nach mir Kommende, welcher vor mir* etc. Für diese LA. spricht, dass ὃν εἶπον, an dem auch sonst geändert ist, aus Vs. 30. herübergekommen sein kann; dagegen, dass es ausgelassen sein kann, weil kein wörtliches Zeugniss Joh. bis jetzt angeführt ist. Nach der LA. des *Sin.* liegt die Zurückweisung in dem ἦν.' οὗτος ἦν ὃν εἶπον] wie Vs. 30. (nur dass dort ἐστί st. ἦν steht, was bloss den Unterschied macht: *diesen meinte ich*, und: *dieser ist es*) Wiederholung des Zeugnisses. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος] *der nach mir kommt*, auftritt (Matth. 3, 11.), ist nicht auf die Geburt zu beziehen (*Theoph. Erasm.*). 'ὀπίσω hat eig. räumliche, dann zeitliche Bedeutung; so h. Im Gegensatz dazu kann ἔμπροσθέν μου γέγονεν] nur von der Zeit (*Orig. Bmgt.-Cr. Mey.*) verstanden werden, nicht vom Range, wie Viele wollen: *ist mir voran* (*de W.*), *antepositus est mihi* (*Bez.*), *praelatus est mihi* (*Grot.*), ὑπερέβη με δόξῃ κ. μεγαλειότητι (*Euthym.*), *hat mich überholt* (*Hofm.*), ἐντιμότερός μου ἐστί (*Chrys. Thol.*), *ist mir vorgelaufen* (*Paul.*): ein ὀξύμωρον, den Gedanken ἰσχυρότερός μου ἐστίν (Matth. 3, 11.) in einem witzigen Gegensatze ausdrückend: obschon später auftretend, ist er vor mir *gewesen* (*Luth.* u. A.); nicht: er ist vor mir *geworden* — da h. nicht sowohl die Entstehung als das Sein verglichen wird; auch nicht: er ist mir *zuvorgekommen* (*Mey.*) — denn wenn auch γίγνεσθαι mit Adverb. diese Bedeutung haben kann, so leuchtet doch nicht ein, warum gerade h. diese Ausdrucksweise, die das Oxymoron nicht schärft, gewählt sein sollte. *Luthdt.* fasst die Worte: der zuerst hinter mir dreingegangen ist, als wäre er mein Schüler, ist mir dann vorangekommen d. h. mein Meister geworden — allein das ἔρχεσθαι hat h. stets die Bedeutung des Auftretens (Vs. 7. 9. 11.). Gegen unsere Fassung wendet *Mey.* ein, dass dann der begründende und allerdings zum Zeugniss gehörende (geg. *Hengstbg.*) Zusatz ὅτι πρῶτός μου ἦν] tautologisch wäre. Und in der That ist auch dieser Satz nicht vom Range oder der Würde (*Chrys. Erasm. Bez. Grot. Lmp. Hofm. Thol.* u. A.), denn dies würde keine Begründung des Hauptsatzes geben, liesse auch ἐστιν st. ἦν erwarten, sondern von der Zeit zu verstehen (*Theoph. Euthym. Calov.*

Lck. Olsh. Mai. Mey.); aber eine Tautologie wäre es nur, wenn πρῶτος = πρότερος wäre u. der Satz lautete: denn er war eher als ich. Es ist jedoch zu übersetzen: *denn er war erster in Vergleich mit mir.* Damit wird allerdings die absolute Priorität, welche Christo im Verhältniss zu Joh. zukommt, bez. (*Hengstbg.*), wenn auch der Wortsinn nicht ist: „als πρῶτος schlechthin ist er πρότερός μου" (*Baur* S. 102.). Ist dem so, so ist h. die Präexistenz des Log. ausgesagt. Wenn die Arianer das γέγονε brauchten. um das Geschaffensein des Logos zu beweisen (*Theoph.*), so ist dies ebenso eingelegt, als wenn *Bmgt.-Cr.* das W. von dem Vorherdasein im göttlichen Rathschluss versteht.' Dass auch der Evang. die WW. von J. Präexistenz verstanden habe, ist wegen 1, 1 f. 8, 58. wahrsch. 'Die Frage, ob dem Täufer dann ein solcher Gedanke zuzutrauen sei, ist von *Lck.* mit Rücksicht auf Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff., die leicht zur Idee eines präexistenten Sohnes Gottes führen konnten, und auf besondere Offenbarungsmomente, in denen dieselbe bei dem Täuf. hervorgetreten sein möge, desgl. von *Thol. Bmgt.-Cr. Schweiz.* (S. 194.) *Mey.* u. A. bejaht; auch *Str.* I. 402 f. 3. A. (370. 4. A.) hält es für möglich; *de W.* 3. sagt aber, „wenn der zweite Sinn den Vorzug verdient, so muss man annehmen, dass der Evang. auch h. dem Sprechenden seine Gedanken geliehen hat." Indess ist diess gerade bei diesem acuminösen Wort und dem Gewicht, das der Evang. darauf legt, doch schwer denkbar.'

Vs. 16. Statt καί, 'welches daraus entstanden ist, dass man Vs. 16. als Fortsetzung von Vs. 15. fasste', lesen *Lachm. Griesb. Tschdf.* nach BC*D(K)LX 33. *Orig.* (aber nicht immer) u. a. ZZ. 'auch *Sin.*' (aber nicht Vulg.) ὅτι. 'Diese LA. ist kritisch gesichert. Zwar ist *de W* 3. noch bedenklich; aber er verbindet doch unsern Vs. richtig wie *Lck.* als Rede des Evang. (*Chrys. Euthym.*), nicht als fortgesetztes Zeugniss des Täufers (*Orig.*) — wozu der Inhalt gar nicht passt — theils mit Vs. 15., so dass der Evang. das Zeugniss des Täufers durch seine Erfahrung bestätigt, theils mit Vs. 14., so dass er die dort bezeugte Erfahrung näher angiebt; und kommt schliesslich, was die LA. betrifft, unter Berücksichtigung der Wahrscheinlichkeit, „dass das dreimalige ὅτι Vs. 15. 16. 17. anstössig werden und die Aenderung in καί veranlassen mochte", zu dem Resultat, ὅτι für ächt zu halten. *Hengstbg.* ist noch heute dagegen.' ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ] geht auf πλήρης Vs. 14. zurück 'und πλήρωμα bedeutet das, wovon Chr. voll war'; vgl. Col. 1, 19. (aber nicht mit *Olsh.* Eph. 1, 23.) 'und für die Form Röm. 15, 29., was zugleich, wie auch der Umstand, dass der Ausdruck durch πλήρης (Vs. 14.) veranlasst ist und dadurch seinen bestimmten Inhalt empfängt, zum Beweis dient, wie wenig man dabei an den gnostischen Schulausdruck des Pleroma (*Hilgfld.* S. 30.) zu denken hat.' ἡμεῖς πάντες] sc. οἱ πιστεύοντες. — ἐλάβομεν] steht zuvörderst absolut: *aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.* Daran schliesst sich erst später durch das epexeget. καί, *und zwar*, das Obj. χάριν ἀντὶ χάριτος] *Gnade um Gnade*, eig. (eine) *Gnade anstatt* (der andern) *Gnade*, Gnade in

fortgehender Wechselfolge. Freilich ist dieser Gebrauch der Präpos. durch *Chrys.* de sacerd. c. 6. §. 13.: ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας φροντίδα — *Theognis* Sentent. v. 344.: ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας — nicht eig. erwiesen, aber möglich; und in sich selbst falsch ist die Erkl.: τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς (d. Alt. *Bez. Calov. Wlf. Lmp. Paul.*); denn der alte Bund wird nicht unter dem Begriffe der Gnade, ja ihr entgegengesetzt gedacht (Vs. 17.); auch gehört dessen Erwähnung nicht hieher, wo vom menschgewordenen (nicht vorchristlichen) Logos die Rede ist. Der Evang. hebt als vom Logos empfangen nur die Gnade heraus, weil ja auch die Wahrheit, insofern sie geoffenbart ist, eine Gnade und vom Geiste der Gnade durchdrungen ist. '*Ewald* sieht im Gedanken eine Beziehung auf die Charismen 1 Cor. 12—14.'

Vs. 17. 'begründet den Vs. 16. dadurch, dass in Chr. und nur in ihm die Gnade ist.' Dazu stellt der Evang. den Begriff der Gnade (nur h., häufiger Paulus z. B. Röm. 6, 14.) durch den Gegensatz mit dem mosaischen *Gesetz*, welches den göttlichen *Zorn* verkündigt, ins Licht. Zugleich aber schliesst er den Vs. 14. schon dagewesenen Begriff der *Wahrheit* an, und bezeichnet so die christliche Offenbarung auch in Hinsicht auf die Erkenntniss als die vollkommnere. 'Die Artt. sind bedeutsam. Das, was im vollen Sinne Gnade und Wahrheit ist, ist erst durch die Person J. Chr. geworden, die darum auch — wie passend und dem Fortschritt des Prologs entsprechend gerade hier! — vollständig (nur in *Sin.* fehlt Χριστοῦ) gegenüber dem Träger des Gesetzes benannt ist. Dass auch im Gesetz schon Gnade und Wahrheit war, ist damit nicht ausgeschlossen, nur war es die vorbereitende.' Unklar unterscheiden *Clem. Alex.* Paedag. I, 7. *Orig.* Tom. 6. §. 3. zwischen ἐδόθη u. ἐγένετο; *Lck.* läugnet den Unterschied; aber sollte nicht im erstern der Charakter des Positiven, im letztern des Geschichtlichen liegen? — Vs. 18. Die Wahrheit findet der Evang. vorzüglich in der innigsten unmittelbaren (das liegt in ὁρᾶν, vgl. 3, 11.) Gotteserkenntniss, welche Christus hatte, Mose aber nicht; denn er nicht und überhaupt kein Mensch konnte je Gott schauen (2 Mos. 33, 20.). An diesen naheliegenden alttest. Satz (welchem die symbolischen Gottes-Gesichte des A. T., in denen ja nur die Rückseite, das Abbild Gottes, geschaut werden kann 2 Mos. 33, 23. Jes. 6, 1 ff., nicht widersprechen) muss Joh. gedacht haben; und es ist daselbst nicht *bloss* vom *leiblichen* Schauen Gottes die Rede, sondern dieser concreten Vorstellung liegt derselbe Gedanke zum Grunde, den Joh. h. ausdrückt, und der in der damaligen Gnosis als Grundsatz galt (*Gfr.* I. 133 ff. Bibl. Dogm. §. 151. b.). Mit der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntniss wird aber Mose'n (und den Propheten) zugleich deren vollkommne Richtigkeit abgesprochen; und in welchen Stücken, lässt sich nach 4, 24. 5, 17. vermuthen. 'Dass ὁρᾶν (6, 46. 14, 7.) mehr als ἀκούειν geeignet sei, diejenige Erkenntniss auszudrücken, welche aus der persönlichen Einheit mit Gott hervorgeht, bemerkt *Thol.* Der negative Satz geht voraus, um den folg. positiven energisch hervorzuheben' ὁ μονογενὴς υἱός] An der LA. ist nicht zu

ändern. *Kuin.* nach *Seml.* meint, υἱός sei Zusatz, indem es *Victorin. Orig.* einmal weglassen, 'was aber leicht durch Vs. 14. herbeigeführt werden konnte. BC*L 33. Copt. Syr. Aeth. u. Patrr. lesen statt dessen θεός, was auch *Sin.* (ohne Art. vor μονογ. und ohne ὁ ὤν) hat. Allein das ist wohl Aenderung im dogmat. Interesse'; auch ist μονογ. υἱός dem johann. Gebrauche (3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.) angemessen. Es steht Mose'n (und den Propheten) gerade so gegenüber wie υἱός Hebr. 1, 2. ὁ ὤν - - πατρός] 'Das Partic. Praes. ist h. nicht = ὃς ἦν (*Luthdt. Gess*), so dass der Gedanke wäre, dass der Sohn vor der Fleischwerdung in vollster Gottesgemeinschaft gestanden hätte; sondern präsentisch zu nehmen, aber nicht von der Gegenwart des Schreibenden, so dass es auf den erhöhten Christus ginge, der in den Schooss des Vaters zurückgekehrt und dort befindlich ist (*Hofm.* a. a. O. I. S. 120. *Mey.*), sondern' wie 3, 13. zeitlos zu fassen: *der* (wesentlich) *am Busen des Vaters ist* (*Win.* §. 45. 1. S. 305.). 'Es wird ein Verhältniss des μονογ., das nicht durch die Menschwerdung unterbrochen, ihm wesentlich ist, veranschaulicht. Diess ist h. allein passend. Denn der Evang. will ja nachweisen, dass bloss durch Chr. die göttliche Gnadenfülle mitgetheilt und empfangen werden kann. Dazu muss er das Gemeinschaftsverhältniss mit Gott als ein ihm wesentlich eignendes aussprechen. Zugleich kehrt damit der Schluss des Prol. in seinen Anfang zurück.' εἰς τὸν κόλπον εἶναι der Sache nach = ἐν τῷ κόλπῳ εἶναι (Parallelen b. *Wetst.*). Es bezeichnet nach *Chrys.* die συγγένεια κ. ἑνότης τῆς οὐσίας; richtiger innigste Geistes-Gemeinschaft, urspr. das innige Verhältniss der Kinder zu den Eltern (vgl. *Schoosskind*). 'Die Redeweise ist anschaulich: gegen den Busen des Vaters hin. Eines Weiteren bedarf es nicht; weder ist das εἰς auf die sinnliche Anschauung des Hingelehntseins zurückzuführen (*Win.* Gr. §. 50. 4. b. S. 369., wo diese Auffassung auch gegen *de W* vertheidigt sich findet; auch *Thol. Mai. Gess*), noch auf das Hingelangtsein (*Hofm. Mey.* im Zusammenhang mit ihrer Auffassung von ὁ ὤν); noch weniger endlich ist es mit ἐν verwechselt. *Bmgt.-Cr.* fasst die Formel, ohne sie aus dem Sprachgebrauch des allgemeinen Lebens zu erklären, als den „natürlichen Ausdruck inniger Vertrautheit“ *Hilgfld.* S. 37. vergleicht die gnostische Vorstellung, nach welcher das Pleroma die Welt umschliesse, wie das Kleid den Flecken, der Kreis den Mittelpunkt (!!).' ἐκεῖνος ἐξηγήσατο] *er* (und kein Anderer) *hat es geoffenbart* (ἐξηγεῖσθαι LXX = הוֹרָה 3 Mos. 14, 57., bei den Griechen vom Ausdeuten heil. Dinge, *Wetst. Passow* u. d. W.), näml. was er geschaut hat (8, 38.) *Mey.*; zu bestimmt *Kuin.*: τὰ τοῦ θεοῦ; *Ew.*: τὸν θεόν; *Bmgt.-Cr.*: „das Göttliche“; noch bestimmter *Lck.*: τὴν χάρ. κ. ἀλήθ., 'welches nach *de W* zu weit zurückliegt; auch sei χάρις mehr Sache der Offenbarung durch die That als der ἐξήγησις. Aber das Wort J. ist nicht bloss Wort, sondern zugleich Gnadenmittheilung.' Falsch *Euthym.*: ἐδίδαξεν ὅτι θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. —

'Ueber den Gedankengang im Prolog vgl. *Käuffer* in s. bibl. Stud. III. 103 ff. — *Köstlins* (Lehrbegr. S. 102.) Construction des Prol.,

nach welcher derselbe das ganze Christenthum dreimal von Anfang an bis auf die Gegenwart des Evang. darstellen soll, ist bestritten v. *Baur* S. 97. N., welcher seinerseits wieder jeden bestimmten geschichtlichen Fortschritt innerhalb des Prol., selbst eine Scheidung von vorchristl. und christl. Logos-Wirksamkeit leugnet. Dagg. s. zu Vs. 9. *Hilgfld.* S. 62. findet im Prolog „die Gnosis der absoluten Religion, welche hier von ihrer unmittelbarsten Grundlage an bis zu ihrer höchsten Vollendung die Reihe ihrer geschichtl. Vermittlungen durchläuft“ — gemäss seiner Voraussetzung, dass das Ev. dem valentinianischen Gnosticism verwandt sei. — *Ewald* scheidet drei Abschnitte: 1) die vorweltliche Geschichte des Logos bis zu dem Augenblick, wo nicht ohne ihn wie die ganze Schöpfung so auch die menschliche vollendet war (Vs. 1—3.); 2) die Geschichte seines rein geistigen Wirkens auf die geschaffenen Menschen und der Stellung dieser zu ihm während der ganzen Zeit aller menschl. Geschichte bis auf den Augenblick, wo er selbst Fleisch geworden in Jesu als Christus erschien (Vs. 4—13.); 3) die Geschichte, wie er so auch menschlich erschien und wirkte (Vs. 14—18.). — *Mey.* theilt: 1) des Log. vorweltliches Sein und schöpferisches Wirken — Vs. 3.; 2) sein Wirken als das Licht der Menschen und dessen Gegensatz — Vs. 13.; 3) die durch die Fleischwerdung geschehene Offenbarung seiner Herrlichkeit — Vs. 18. Allein Vs. 4. gehört gewiss noch zur Schilderung der wesentlichen und Grund-Verhältnisse des Logos, also zum ersten Abschnitt. — Eine Geschichte der Auslegungen des Prol. bei *Lücke* I. S. 630 ff. — Auf die Kunst im Prol. macht *Bmgt.-Cr.* aufmerksam.'

II. Vs. 19—34. *J. Beglaubigung durch die* (schon Vs. 8. 15. angedeuteten) *zwei Zeugnisse Joh. d. T.* (entsprechend der synopt. *Taufgeschichte*, vgl. d. Einl.). 'Nach *Mai. Baur* S. 101 ff. sind es drei Zeugnisse, gemäss den drei Tagen; allein das dritte Vs. 35 f. bildet nur den Uebergang zum Folgenden und ist Wiederholung. Die beiden anderen Zeugnisse stehen ihrem Inhalt nach in offenbarer Rückbeziehung auf die Vs. 8. u. Vs. 15. erwähnten: durch das erste (Vs. 19—28.) scheidet Joh. seine Person und seinen Zweck von dem und bezieht doch auch beides wieder auf den Messias, indem er allgemein auf dessen Erscheinung hinweist (ganz wie Vs. 6—8.), und durch das zweite (Vs. 29—34.) weist er ihn in seiner individuellen Erscheinung und hohen Bedeutung auf (wie Vs. 15.); in dem ersten liegt nur die prophetische Gewissheit, dass der Messias da und über den Täufer erhaben sei, und in dem zweiten der Offenbarungs-Hinweis auf das, was der Messias und dass er die bestimmte Person J. sei. Das dritte Zeugniss, auf diesen beiden fussend und beide steigernd, folgt erst 3, 27 ff.'

1) Vs. 19—28. *Erstes Zeugniss des Täufers vor der Gesandtschaft des Synedriums.* — *καὶ αὕτη ἐστὶν κτλ.*] *und das ist das Zeugniss des Joh.* αὕτη ist Subj. (vgl. Luk. 1, 36.), oder vorangestelltes Präd. (?), und weist auf Vs. 8. 15. zurück. ὅτε ἀπέστειλαν κτλ.] giebt den Zeitpunkt an, wo er es abgelegt. 'Mit ὅτε nach *Orig.*

Bmgt.-Cr. einen neuen Satz zu beginnen, so dass καὶ ὡμολόγησε dazu den Nachsatz bildet, ist an sich wohl möglich, aber unjohanneisch, vgl. 2, 22. etc. *Lck. Win.* Gr. §. 53. 3. S. 389.' *Euthym.* ergänzt: ἡ γενομένη δηλονότι. 'Die *Lachm.* LA. ἀπέστ. πρὸς αὐτόν (auch von *Bmgt.-Cr.* vorgezogen) ist zwar durch BC* Minn. Verss. u. Chrys. bezeugt, aber andere Codd. (auch A) u. Verss. (auch Vulg.) haben πρὸς αὐτόν nach Λευΐτας; — dah. von *Tschdf.* mit Recht nicht aufgenommen und für eine spätere Ergänzung zu halten. Auch *Sin.* hat es nicht.' οἱ Ἰουδαῖοι] bei Joh. gewöhnlich — 'und wenn nicht, so ist es durch einen besonderen Beisatz markirt (8, 31.)' — zur Bezeichnung der Gegner Jesu als compacter Masse, auch insbesondere der Synedristen = οἱ ἄρχοντες (7, 26.) 5, 15. 9, 22. 18, 12. 'Das Nähere s. in Einl. Ein ähnlicher Gebrauch des Namens AG. 23, 12. 20. 27. Jesu gegenüber treten sie erst 2, 18. auf.' ἐξ Ἱεροσολύμων] gehört zu ἀπέστειλαν. 'Vom Mittelpunkt der alttest. Theokratie beginnt auch dieser Vorgang.' — ἱερεῖς κ. Λευΐτας] Priester als Gesetzkundige — sie waren von der Sekte der Pharisäer (Vs. 24.) — und Tempeldiener, zu ihrer Begleitung und Bedienung: also eine förmliche Deputation. Der Ausdruck führt nicht darauf, dass an untergeordnete Männer zu denken sei (*Bmgt.-Cr.*). Das Synedrium übte das Aufsichtsrecht über öffentliche Lehrer (Matth. 21, 23.); und da Joh. die auf das messianische Reich bezügliche (Vs. 25.) Taufe verrichtete, ein grosses Aufsehen erregte (Matth. 3, 5.) und die Volksmeinung veranlasste, er sei der Messias selbst (Luk. 5, 15.), so hatte diese Behörde, 'der auch Joh. durch seine Antwort das Recht dazu zugesteht', Anlass genug ihn zu fragen, welchen Charakter er sich beilege (σὺ τίς εἶ); welche Frage mit Beziehung auf die Volksmeinung gethan schon an sich den Sinn hatte, ob er sich für den Messias ausgebe. Viell. fragten sie diess noch ausdrücklich (natürlich aber im ungläubigen, inquisitorischen Sinne); wenigstens lässt die Antwort es vermuthen. '*Sin.* h. u. Vs. 21. statt ἐρωτ. das Compos. ἐπερωτ.' — Vs. 20. καὶ ὡμολόγησε κτλ.] 'Im *Sin.* fehlt, wie im Palatin. u. Syr., das zweite καὶ ὡμολόγησε. Jedenfalls aber ist der Eingang' nachdrückliche Heraushebung dieses offenen, unumwundenen Zeugnisses, nicht gegen die Ueberschätzung des Täufers durch seine Jünger, sondern zur Beherzigung für alle diejenigen, welche das Zeugniss und die ganze Wirksamkeit desselben noch nicht genug beachtet hatten (5, 33—35.), vgl. *Win.* Gr. §. 65. 4. S. 534. ὅτι] ist recit. Mit *Lachm.* 'ABC*L al., auch *Sin.*' lies ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμί, statt: ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγώ, weil diese LA. sich durch die schicklichere Wortstellung empfiehlt und auch dem Inhalt des Zeugnisses am angemessensten ist. 'Bei jener liegt der Nachdruck darauf, dass *er* nicht, bei dieser darauf, dass er *nicht* Christus sei.' — Zum Ganzen vgl. AG. 13, 25.

Vs. 21. '*Sin.* statt ἠρώτησαν αὐτόν erklärend ἐπηρώτησαν πάλιν.' τί οὖν] *quid ergo es* (*Bez.* und fast alle Ausll.); besser nehmen es *Euthym.* (wie es scheint) *Mey.* als blosse Einleitung zur folg. Frage, wie Röm. 4, 1. 6, 15. = τί οὖν ἐστι oder ἐρεῖς, *wie nun?* Jener

Sinn würde lauten *τίς οὖν εἶ;* wie Vs. 22. *Ἠλίας εἶ σύ*] ʻ*Sin.* mit L ohne *σύ;* B u. C* schwanken in der Stellung desselben; sonst gut bezeugt, aber möglicher Weise doch aus dem Folg. hieher versetzt.' Diese Frage gründete sich auf das Taufen des Joh., indem man vom Elias eine Lustration erwartete (*Lightf.* Bibl. Dogm. §. 197. b.), und seine Verkündigung der Nähe des messian. Reiches, und hat wie die folgg. im Munde der Deputirten einen verfänglichen Sinn: sie wollen ihn zu irgend einer Antwort treiben, wobei sie ihn fassen können. Der Täufer antwortet verneinend — in scheinbarem Widerspruche mit Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10. ʻDiess geschieht aber nicht in dem Sinne, dass er nicht der leibhafte Elias sei, den der Aberglaube erwartete (*Orig. Thol. Lck. Bmgt.-Cr. Mey. de W.*; der Letztere unter Berufung auf Matth. 11, 14., wo J. selbst hinzusetzt: *εἰ θέλετε δέξασθαι*, als wolle er vor der körperlichen Auffassung warnen). Denn die Verneinung ist zu bestimmt für diese Ansicht, zumal Joh. eben so kurz das folgende *ὁ προφήτης* von sich ablehnt; auch ist die Unterscheidung eines doppelten, eines buchstäblichen und versteckteren Sinnes, durch nichts angedeutet. Besser wohl (vgl. *Schweiz.* Ev. Joh. S. 202.): er verneint einfach jede äusserlich bestimmte Stellung, weil zu bejahen gefährlich war, deutet aber seine Stellung Vs. 23. dennoch an; gerade wie es J. drängenden Fragen gegenüber oft gethan hat; ähnl. 8, 25. 10, 24 f.' *ὁ* ʻ(fehlt in *Sin.*)' *προφήτης εἶ σύ*] *bist du der* (erwartete) *Prophet?* Nach *Grot. Kuin. Olsh. Mai. Lange* Jeremia (vgl. Matth. 16, 14.); nach *Chrys. Theoph. Euthym. Blk. Lck. Mey. Ew.* richtiger der Prophet, von welchem Mose geweissagt 5 Mos. 18, 15. Diese Stelle wird freilich AG. 3, 22. (vgl. 7, 37.) auf den Messias bezogen, und Joh. 6, 14., unstreitig in Beziehung darauf, Jesus als „der Prophet der in die Welt kommen soll" bezeichnet. Hingegen Joh. 7, 40. ist „der Prophet" verschieden vom Messias, aber doch ein ihm an Würde nahe kommender. Es scheint, dass verschiedene Vorstellungen über diesen von Mose geweissagten Propheten obwalteten (*Blk.*), ʻund das Schwankende ist ganz den „erwartungsvollen Zuständen" jener Zeit angemessen; nicht Dichtung, sondern treue Darstellung (*Lck.*). Uebrigens werden die Antworten immer kürzer.'

Vs. 22. ʻNun fragen sie allgemeiner; und so haben sie ihn so weit gedrängt, dass eine blosse Verneinung nicht mehr erfolgen kann. Daher die Antwort' — Vs. 23. Diese vom Täufer selbst gemachte Vergleichung ward zu einer Weissagungs-Erfüllung bei Matth. 3, 3. Joh. setzt st. *ἑτοιμάσατε* (LXX Jes. 40, 3.) *εὐθύνατε*, welches wohl durch das bei ihnen folg. *εὐθείας ποιεῖτε* veranlasst ist. ʻDie Anwendung dieser Vergleichung vom Täuf. geschieht nicht, um „in dem abstracten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäussern" (*Baur* S. 101.), sondern um seine Stellung anzudeuten, nach welcher er Organ der Verkündigung (*φωνή*) und Vorbereitung (*εὐθύνατε*) ist. Er bezeichnet seine Aufgabe und deren Grenze. Seine Person aber hat nur so weit Bedeutung, als sie seinem Beruf dient. So finden wir h. das erste persönliche Zurücktreten

und demüthige Weichen des Täufers.' — Vs. 24. Dass Joh. die Deputirten erst jetzt als Pharisäer bezeichnet, kann zufällig, aber auch absichtlich sein, um das Feindselige, 'nach *Bmgt.-Cr.* das Genaue oder das Dringende,' in der folg. Frage damit zu erklären (*Lck.*) 'oder um diese insofern vorzubereiten, als sie auf den Ritus, dem die Pharis. hohen Werth beilegten, sich bezieht'. — V. 25. 'Die Einleitungsformel bei *Sin.* bloss: καὶ εἶπον αὐτῷ. Die LA. οὐδὲ - οὐδέ ist auch durch ihn gesichert.' Die Argumentation der Pharisäer, womit sie den Täufer in die Enge treiben wollen, setzt offenbar voraus, dass sie in der Taufe etwas auf das messian. Reich Bezügliches sahen. Auf die Erklärung des Täufers Vs. 23. nehmen sie keine Rücksicht, viell. weil sie die Anwendung der jes. Stelle als ihnen neu nicht gelten liessen oder nicht achteten, oder darin eine leere Ausflucht fanden. 'Jedenfalls suchen sie die Berechtigung zur Taufe nur in einer Besonderheit seiner Person. Der Täuf. weist sie von dieser hinweg auf seinen Beruf. In diesem und in dem, den er damit vorbereitet, liegt sein Recht. Daher die Antwort' — Vs. 26 f. '*Sin.* liest in Vs. 26. statt ἐν ὕδ.: ἐν τῷ ὕδ., für ἕστηκεν: ἑστήκει. Diese beiden LAA. sind sonst entw. gar nicht oder nicht genug bezeugt. In Vs. 27. fehlen im *Sin.* mit BC*L al. das αὐτός ἐστιν und ὃς ἔμπρ. μ. γέγ., WW., die auch *Tschdf.* mit Recht beseitigt hat, weil sie zum Theil um der Gleichförmigkeit willen mit Vs. 15. 30., zum Theil um der Constr. zu helfen, eingeschoben zu sein scheinen. Der Art. vor ὀπίσω fehlt gleichfalls in *Sin.* B u. b. *Orig.*; in der That kann er aus Vs. 15. herübergekommen sein. Wenn er fehlt, wird die Rede noch unbestimmter als sie schon ist.' — Die Antwort des Täufers entspricht der Frage insofern, als er seiner Taufe die Bedeutung der messian. selbst abspricht und sie als eine Taufe mit Wasser — im Gegensatz mit der Geistestaufe des Messias Vs. 33. Matth. 3, 11. — mithin als eine vorbereitende, entsprechend dem obigen Rufen in der Wüste u. s. w. bezeichnet, übrigens die Nähe des Herrn, dem er den Weg bereite, andeutet und seine Stellung zu ihm bestimmt; aber sie passt nicht auf den Theil der Frage, ob er nicht Elias sei, als Ablehnung, weil das Taufen des Elias doch auch nur ein vorbereitendes sein sollte. 'So findet *de W* hier die Eigenthümlichkeit des Joh., dass er die Fragen und Antworten nicht immer unmittelbar sich entsprechen lässt (Einl.). Allein diese Art zu antworten ist h. ganz geeignet für den Zweck des T., dem Synedrium zwar keine bestimmte Antwort zu geben, aber doch das Verhältniss seiner Person zum Messias wie die Hinweisung auf diesen selbst zu markiren. Die gegensätzliche Beziehung seiner Wassertaufe auf die Geistestaufe verwirft *Bmgt.-Cr.*, weil es hier nur auf des Täufers Stellung ankomme: aber die Wassertaufe bezeichnet eben diese.' μέσος - ἐρχόμενος] Hier ist ὁ - ἐρχόμενος das Subj.: weil man diess nicht erkannte, schob man αὐτός oder οὗτός ἐστιν ein (*Lck.*). 'Es ist absichtlich nachgebracht, um für das Folg. eine Anknüpfung zu bieten und den Contrast zu schärfen. ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε] Diese WW. *können* voraussetzen, dass der Täuf. die Person des Messias kennt, aber sie *müssen* es

nicht, denn eine Andeutung liegt nicht vor. Die Frage, ob und inwieweit sie es thun, hängt von der anderen ab, ob die Taufe J. *vor* oder *nach* diesem Zeugniss geschehen ist? Siehe S. 32 f.' οὗ ἐγὼ κτλ.] 'Bei den Synoptt. ἱκανός statt ἄξιος mit gleichem Sinn. Matth. 3, 11.: βαστάζειν τὰ ὑποδ. Alle bezeichnen mit der Formel dieselbe Unterordnung tiefer Demuth.' Ueber die Constr. des οὗ αὐτοῦ s. *Win*. §. 22. 4. S. 134., des ἄξιος mit ἵνα anst. des Inf. wie Luk. *Win*. §. 44. 8. S. 299 f. 'Die Auslassung von ἐγώ ist durch CL al. u. *Sin*. stark genug bezeugt,' scheint aber durch die Parallelstellen veranlasst zu sein.

Vs. 28. ἐν Βηθαβαρᾷ] Die ältesten Codd. ('ABC* u. v. a., auch *Sin*., der es hinter ἐγένετο liest') u. Verss. lesen ἐν Βηθανίᾳ: jener LA. verschaffte *Orig*. Eingang, indem er aus eigener angestellter Untersuchung an Ort und Stelle bemerkte, es gebe kein Bethanien am Jordan, aber wohl ein Bethabara, wo Joh. getauft habe; indessen müssen wir uns an das Uebergewicht der ZZ. halten und eiuen solchen Ort östlich vom Jordan annehmen, 'der viell. eben durch πέραν τοῦ Ἰορδάνου von dem andern, bekannteren Bethania unterschieden werden sollte (vgl. *Win*., auch *Bmgt.-Cr*.).' Nach *Petr. Possin*. spicil. evang., *Lck*. u. A. führte Bethabara (בֵּית עֲבָרָה *Fuhrthausen*) auch den Namen Bethanien (בּ' אֳנִיָּה *Schiffshausen*). Dagg. *Win*. RWB. Gegen *Paul*. welcher πέραν τ. Ἰορδ. κτλ.' zum Folg. ziehen will, und gegen *Kuin*. welcher πέραν für *diesseits* nimmt (weil die Autorität des Synedriums in Peräa nichts gegolten und wegen 3, 26.) s. *Lck*., 'und geg. *Baur*, welcher in der Erwähnung dieses Ortes die Absicht des Evang. findet, Jesum im Anfang seiner öffentl. Thätigkeit ebenso von einem Bethan. ausgehen zu lassen, wie er am Ende Beth. zu seinem letzten Ausgangspunkt machte, s. *Bleek* Beitr. S. 256. Wo ist denn hervorgehoben, dass Jesus von diesem Beth. aus aufgetreten sei? — Von Joh. nur heisst es: ὅπου ἦν βαπτίζων. Für dieses Impf. vgl. *Win*. Gr. §. 45. 5. S. 311.'

'Die Geschichtlichkeit dieser Vs. 19—28. gegebenen Erzählung hat *Schweizer* S. 200—202. geg. *Strauss* und *Baur* vertheidigt. Die von ihm hervorgehobenen geschichtlichen Züge, wie die Angabe des Orts Vs. 28., die genaue Bezeichnung der Abgeordneten Vs. 24., die Uebereinstimmung des Ganzen mit damals gegebenen Zuständen, zumal der Umstand, dass die folgenden Erzählungen nach dem Tage dieser Begebenheit in bestimmte Tageschronologie eingeordnet werden Vs. 29. 35. 44., bringen ein historisches und persönliches Interesse des Evang. an jenen Tagen und dieser Erzählung zur Evidenz, und lassen sich noch dadurch verstärken, dass die schwankenden messianischen Vorstellungen, wie sie hier auftreten, obwohl sie für den christl. Verf. längst zur Bestimmtheit geworden sein mussten, die abrupten Antworten des T., welche ganz zu seinem rauhen ascetischen (aus den Synoptt. bekannten) Charakter passen, und selbst der Ausdruck: ἱερεῖς καὶ Λευΐτας, der, wenn er nicht geschichtl. Wahrheit enthielte, nicht statt der damals gewöhnlichen Bezeichnung: Priester und Schrift-

gelehrte (*Lck.* S. 381., auch *Bmgt.-Cr.*) gewählt worden wäre, auf eine treue geschichtliche Darstellung hinweisen.'

Auch ist die vom Täufer gegebene Erklärung Vs. 26 f. wesentlich dieselbe, die sich b. Matth. 3, 11. Mark. 1, 7 f. Luk. 3, 16. AG. 13, 25. findet (das Taufen mit dem h. Geiste folgt Vs. 33.), und ist sonach ein Bestandtheil der allgemeinen evang. Ueberlieferung. Nur in Ansehung der Veranlassung weichen Luk. (3, 15.) u. Joh. von einander ab, 'während Matth. und Mark. für diesen Ausspruch keine bestimmte Veranlassung nennen: dort ist es die Volksmeinung, ohne dass die von Luk. gebrauchten Ausdrücke auf eine an den T. speciell gerichtete Frage hinweisen; hier ist es die durch die Volksmeinung nothwendig gewordene Sendung und Frage des Synedriums. Beide Relationen gehen also zuletzt auf die öffentliche Meinung zurück; und bei dieser unläugbar vorhandenen Identität hat man keinen Grund mit *Erasm. Thol. Lck.* eine Wiederholung uud somit eine doppelte Veranlassung anzunehmen.' Es fragt sich aber *erstens*, welchem Berichte der Vorzug gebühre? *Str.* I. 358 f. 1. A. erklärte den johann. für eine willkührliche Umbildung desjenigen des Luk. (wie *Wsse.* evang. Gesch. II. 194. für reine Erdichtung); aber 3. A. S. 420. (vgl. jedoch 4. A.) lässt er es unentschieden, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit sei. Da Luk. AG. 13, 25. von der Geschichte des Täufers keine urspr. Ansicht verräth, auch den fraglichen Ausspruch etwas anders wiedergiebt: so können wir auf seine allgemeine Angabe Luk. 3, 15. kein grosses Gewicht legen; 'und da die ganze Erzählung des joh. Berichtes die unverkennbaren Spuren der treuen Darstellung selbsterlebter Thatsachen (s. oben) trägt, so ist ihm als der genaueren Relation unbedingt der Vorzug zu geben, und der apostolische Ursprung wie die Glaubwürdigkeit des Ev. wird dadurch nur bestätigt.'

'*Zweitens:* Die Erklärung des Täufers wird bei den Synoptt. *vor* der Taufe J. *angeführt;* ob sie dieselbe aber auch in streng chronologischer Reihenfolge vor der Taufe *gethan* denken, wird aus den allgemeinen Zeitbestimmungen, die sie gebrauchen (Luk. 3, 21. ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν, Mark. 1, 9. ἐν ἐκείναις ἡμέραις, Matth. 3, 13. τότε), und der Art ihrer Erzählung (Luk. 3, 18 ff. setzt zwischen den Ausspruch Joh. und der Taufe J. sogar die Gefangennehmung des Ersteren), nach welcher sie erst die Erklärungen des Täuf. und dann die Thatsachen zu geben scheinen, nicht klar; wenigstens ist man zu einem sicheren Schluss nicht berechtigt. Aber wohin setzt Joh. die Taufe J.? Das Vs. 19—28. Erzählte enthält an und für sich keine bestimmte Andeutung dafür, dass es *nach* der Taufe zu setzen sei. Zwar hat diess *de W* 3. ohne weitere Ausführung ganz entschieden ausgesprochen, und *Lck. Thol. Mai. Mey. Wies. Luthdt. Ebr.* u. A. berufen sich darauf, dass der Satz μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε sowohl die Bekanntschaft des Täuf. mit der Person des Messias als, nach Vs. 31. 33. (οὐκ ᾔδειν αὐτόν), die Taufe bestimmt voraussetze. Allein diese WW. können nicht als Beweis dafür gebraucht werden, dass die Taufe vorher

geschehen sei; bei ihrer Unbestimmtheit hängt ihre Fassung vielmehr erst von der Entscheidung dieser Frage ab (s. Erkl.). Bedenkt man nun, dass das Zeugniss Vs. 27. noch keine bestimmte Beziehung auf die Person J. enthält, denn diese folgt erst Vs. 30.; bedenkt man, dass nach der Taufe, die Chr. offenbar machen sollte Vs. 31. und nach Luk. 3, 21. vor allem Volke geschah, schwerlich von den Synedristen gesagt werden konnte: ihr kennet ihn nicht; bedenkt man endlich, dass es unbegreiflich wäre, wie das Zeugniss Vs. 27., wenn es *nach* der Taufe geschehen, so ganz allgemein und ohne jede Beziehung auf diesen Act (der doch Vs. 31. so entschieden hervortritt) gesprochen sein sollte: so wird man mit *Bmgt.-Cr. Hilgfld. Ew. Hengstbg.*, welcher Letztere Vs. 26. eine vorläufige von der durch die Taufe erlangten absoluten Gewissheit noch zu unterscheidende Kenntniss des Täufers von der Person J. annimmt, in der Annahme bestärkt, dass Vs. 26 f. vor der Taufe J. geredet ist. Vgl. auch *Bäumlein* Stud. u. Krit. 1846. S. 389., dessen Gründe wohl aber nicht durchgängig stichhaltig sind; auch *Baur* S. 106. N. geg. *Lck.* Erst in der vom Täufer am andern Tage (Vs. 29.) gegebenen Erklärung, wie er J. bei der Taufe als Messias erkannt habe Vs. 32 ff., wird diese als schon geschehen vorausgesetzt, und in Folge derselben ist auch die Art, wie der Täuf. Vs. 31. seine eigene Bestimmung angiebt, eine andere, klarere, genauere, als Vs. 23. vor der Taufe sie sein konnte. Man sieht, der Evglst. statuirt einen Fortschritt. Das erste Zeugniss beruht auf prophetischer Ahnung, das zweite Vs. 29 ff. auf geschichtlicher Erfahrung; jenes reducirt sich auf innere Gewissheit, dieses auf eine besondere Offenbarung, eben die der Taufe. Darnach muss dieselbe zwischen die beiden Zeugnisse von Vs. 19—28. u. Vs. 29—34. fallen, also entw. am Tage des ersten (*Bmgt.-Cr.*) oder an dem des zweiten (*Hengstbg.*).' (Die mit *L. Capell.* getroffene Auskunft τῇ ἐπαύριον im weitern Sinne: *an einem andern Tage*, zu nehmen hat *Lck.* selbst wieder aufgegeben, da der Sprachgebrauch sie nicht erlaubt [6, 22. 12, 12.]). '*Bäumlein* a. a. O. lässt es unentschieden, an welchem Tage die Taufe stattfand. Mit *Ew.* dieselbe zwischen Vs. 31. u. 32. einzuklemmen ist unmöglich; und eine Ungenauigkeit auf Seite der Synoptiker (*Blk. de W.*) anzunehmen, ist nur nöthig, wenn die Taufe vor 1, 19. zu setzen ist. Sie fällt aber zwischen Vs. 28. u. 29.; und da von dem Tage des *ersten* Zeugnisses die Zählung der folgenden beginnt, was ein erhöhtes Interesse verräth, — so ist *wahrscheinlich*, dass dieser der Tauftag war. Kein Gegengrund ist, dass dann wegen der Zeitrechnung die 40tägige Versuchung keinen Raum findet (*Thol.*, s. unten); ebensowenig, dass ein χθές oder eine genauere Andeutung der Art, die gegen den gehobenen prophetischen Charakter des Zeugnisses wäre, sich nicht findet (geg. *Lck.*). Die Hauptschwierigkeit ist, dass der Evglst. dann vom Taufvorgang nicht hätte schweigen können. Allein man darf nicht übersehen, dass der Vorgang von der Seite, nach welcher hin er für den Zweck des Evglst. *allein* Bedeutung hat — nämlich als göttl. Offenbarung der Messianität J. — sehr nachdrücklich hervorgehoben ist (Vs. 32 ff.);

dass nach Vs. 33. (οὗτός ἐστιν) die Aufzeigung der messianischen Individualität zunächst für den Täufer und durch ihn für Israel Zweck der Taufe war; dass sie also, um der φανέρωσις τῷ Ἰσραήλ Vs. 31. zu dienen, der Vermittlung durch das Zeugniss des Täufers bedurfte, dass ebendesshalb und seinem Plane gemäss das Interesse des Evglst. in diesem Zeugniss sich concentrirt, und dass, da dasselbe wesentlich in dem Referat Vs. 32 f. mit beruht und dieses ihm nicht fehlen konnte, eine besondere Erzählung des Taufvorganges eine unnöthige Wiederholung veranlasst haben würde; — Gründe genug, welche es ebenso erklären, wie rechtfertigen, dass Joh. den — noch dazu allgemein bekannten — Taufact voraussetzt, ohne ihn besonders zu erzählen.'

'Dass diess zwischen dem ersten und zweiten Zeugniss geschieht, dagg. gilt auch nicht, dass dann die Person J. als des Messias vom Täufer schon auf dieselbe Weise bekannt gemacht worden wäre, wie es erst durch das zweite Zeugniss geschehen ist (*Baur* S. 106.); denn dieser Einwand widerlegt sich durch die Bedeutung, welche die Taufe nach Joh. hat (s. oben). Ebensowenig ignorirt dieser den Taufact, noch verflüchtigt er denselben in das allgemeine Moment, dass der Täufer des Vorhandenseins des Messias und seiner Person bewusst geworden war (*Baur* S. 104 ff.); denn dass dieses Bewusstwerden gerade im synoptischen Taufact und seiner übernatürlichen Offenbarung geschehen sei, ist doch zu umfassend Vs. 32 f. dargelegt, und der Nachdruck, der auf das θεᾶσθαι u. ὁρᾶν gelegt wird, ist zu stark, um die Voraussetzung eines objectiven Vorgangs zu verneinen und eine Auffassung zu rechtfertigen, bei der Joh. von der Taufe zu reden *scheint*, aber recht besehen, von ihr *nichts wissen will.*' —

'*Drittens:* Für den Aufenthalt und die Versuchung J. in der Wüste findet sich somit im Zusammenhang der johann. Relation keine Stelle, wenn man sie nicht mit *Hengstbg.* in die Zeit verlegen will, wo Jesus sich im jüd. Lande aufhielt (3, 22.). Indess ist die Voraussetzung, dass 4, 2. dem unmittelbar auf die Versuchung folg. Abschnitt Matth. 4, 12 f. parallel laufe, unerwiesen (vgl. z. 4, 2. 3, 24.) und das εὐθύς Marc. 1, 12. verträgt sich doch keinesfalls mit einem längeren Zwischenraum.' — Auch zwischen Vs. 28. u. 29. (*Euthym.*) oder Vs. 34. u. 35. lässt sie sich nicht einreihen; denn beides erlaubt das bestimmte τῇ ἐπαύριον nicht; überhaupt ist von Vs. 29. an die Zeit bei Joh. so genau bestimmt und eingetheilt (τῇ ἐπαύριον Vs. 29., τῇ ἐπαύρ. Vs. 35., τῇ ἐπαυρ. Vs. 44., τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ 2, 1.), dass keine solche Einschaltung möglich ist. 'Die, welche die Taufe vor 1, 19. ansetzen, thun diess auch mit der Versuchung;' aber diese Annahme verträgt sich theils nicht mit dem Erzählungsgange der Synoptt., welche von einer Rückkehr J. an den Jordan nichts gewusst zu haben scheinen (Matth. 4, 12. Luk. 4, 14.), theils leidet sie selbst an der Unwahrscheinlichkeit, dass J. zwischen seiner Taufe u. Joh. 1, 29. 40 Tage abwesend gewesen sei, 'theils fällt sie damit, dass die Taufe nicht vor 1, 19. anzusetzen ist. Darum findet nach *de W.* seine symbolisch-mythische Ansicht von der Versuchung (s. z. Matth.

4, 11.) auch von dieser Seite ihre Bestätigung, und nach *Mey.* wird wenigstens ihre Geschichtlichkeit als die eines wirklichen äusseren Hergangs dadurch nicht begünstigt. Damit ist aber noch keineswegs die Frage entschieden, ob die Logosidee *jede* innere Entscheidung der Art bei J. ausschliesse (*Bmgt.-Cr.*)? Diess muss Gegenstand einer dogmatischen Untersuchung bleiben.'

2) Vs. 29—34. *Zweites bestimmteres Zeugniss Joh. des T. von J.* wahrscheinlich (nach Vs. 35.) *vor seinen Jüngern.* — Vs. 29. *τῇ ἐπαύριον*] *am andern Tage* nach dem Vorfalle Vs. 19—28. *ὁ Ἰωάννης*] entschieden unächt. *ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν*] Hierin ist eine Unbestimmtheit. Ist der Sinn: J. sei *zu Joh. gekommen?* Aber dann sieht man nicht, was er bei ihm gewollt, denn eine Unterredung findet nicht Statt, und dass er gekommen sei um sich taufen zu lassen (*Ew. Hengstbg.*), ist nach Obigem (vgl. S. 33.) abzuweisen; eher, um den Täufer zu hören (*Bmgt.-Cr.*). Oder *kam er nur auf ihn zu,* so scheint es fast, als habe er ihn, dem er doch so sehr verpflichtet sein musste, vermieden, wie auch Vs. 35. *Lck.* I. 380. 3. A. 444. *Str.* I. 379. 4. A. finden h. Schwierigkeit. 'Nach *Baur* S. 103. kommt gemäss dieser zweiten Deutung J. dem Täufer immer nur so nahe, dass er auf ihn hinweisen kann.' Aber der erstere Sinn ist nach Vs. 48. entschieden richtig, und dass wir nichts davon erfahren, warum J. zum Täufer gekommen, rührt daher, dass die Aufmerksamkeit des Evglst. allein auf das Zeugniss des Täufers gerichtet ist (auch *Mey.*). *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*] *siehe! das Lamm Gottes,* d. h. dieser ist das L. G. Der Art. weist auf ein bestimmtes Lamm hin. Die Bestimmung könnte zwar in dem *τοῦ θεοῦ* liegen: das Lamm das Gott (im eminenten Sinne) geweihet oder das ihm wohlgefällig, nach *Mey.* Gott zugehörig, nach *Hofm. Luthdt.* von Gott gegeben ist; aber wahrscheinlicher ist, dass ein bekannter Begriff auf J. angewendet und dieser damit als Messias bezeichnet werden soll; und zwar ist dieser Begriff der des Dulders Jes. 53. (*ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα* Vs. 7.), auf welche Stelle auch Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. AG. 8, 32. 1 Petr. 2, 22—25. hingewiesen ist (*Orig. Cyrill. Theoph. Euthym. Lck. Thol. Olsh. Mai. Mey. Ew.*). Bei weitem weniger wahrsch. ist die Beziehung auf das Passahlamm (*Lmp. Reuss* Beitr. S. 46 f. *Olsh. Luthdt. Hofm. Hengstbg.*), welche zwar auf einer apostolischen Typologie (1 Cor. 5, 7.) beruht, der aber entgegensteht, dass das Passahopfer mit dem *αἴρειν τ. ἀμ. τ. κόσμου* nichts zu thun hat. Ebensowenig wahrsch. ist die Beziehung auf die Sühnopfer (*Bmgt.-Cr.*), wofür zwar die Bezeichnung Christi 1 Petr. 1, 19. als *ἀμνὸς ἄμωμος κ. ἄσπιλος* zu sprechen scheint, indem die Worte *ἄμ. κ. ἄσπ.* auf das bekannte Erforderniss der Opfer (3 Mos. 1, 1. 10. 4, 32. u. a. Stt.) anspielen; aber das Lamm (כֶּבֶשׂ = *ἀμνός* LXX) diente zwar in gewissen Fällen (3 Mos. 14, 12. 4 Mos. 6, 12. — die zwei Lämmer, die Morgens und Abends geopfert wurden 2 Mos. 29, 38 ff., waren keine Sühnopfer), doch nicht gerade in den wichtigsten zum Sühnopfer, und war nicht geeignet zum Sinnbilde

des grossen Versöhnungswerkes Christi gestempelt zu werden. Die wenigste Wahrscheinlichkeit hat die Meinung, dass mit der Formel, welche in ihrer Beziehung auf den Tod J. für das Christenthum klassisch geworden ist (*τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* Apok. 5, 6. 13, 8.), nichts weiter als die Vorstellung der duldenden Sanftmuth bezeichnet sein soll (*Herder*, *Gabl.* Melett. in loc. Jo. 1, 29. Jen. 1808—11. *Paul. Kuin.* Vgl. dagg. *de W.* Comment. de morte J. exp. Opuscc. p. 77.). — ὁ *αἴρων κτλ.*] *das der Welt Sünde* (d. h. die Strafe dafür, nach einer bekannten Metonymie) *trägt*, auf sich nimmt, büsset, vgl. Jes. 53, 4.: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, Vs. 12.: וְהוּא חֵטְא רַבִּים נָשָׂא. Zwar übersetzen die LXX: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει κ. περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, κ. αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε*, und überhaupt geben sie נָשָׂא in der Bedeutung *auf sich nehmen* nicht durch *αἴρειν* (mit Ausnahme von Klagl. 3, 27. Hiob 21, 3. 1 Mos. 45, 23., wo es sich auf etwas Materielles bezieht): sondern brauchen dieses für 'wegnehmen; auch bei Joh. ist *αἴρειν* überall da, wo es sich auf etwas Immaterielles bezieht, bloss in dieser Bedeutung gebraucht (10, 18. 15, 2. 16, 22. 17, 15.)'; doch ist die Beziehung auf Jes. 53. zu zwingend 'und dort die Vorstellung des Duldens als eines Büssenden zu augenscheinlich (Vs. 4.: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ὑμῶν ὀδυνᾶται*, Vs. 12.: *ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε*, auch Vs. 5.), um h. einen anderen Sinn zuzulassen. Ueberdem würde, auch wenn man bei der Vorstellung des Hinwegnehmens der Sünde verharren wollte (*Mey.*), doch dieses sachlich das Aufsichnehmen derselben voraussetzen' Auch ist 1 Joh. 3, 5. *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* nach 2, 2. von versöhnender Büssung zu verstehen. Der Ausdruck bez. demnach nicht: *qui peccata hominum removebit* (*Kuin.*), oder *qui pravitatem alienam patienter fert* (*Gabl.*). 'Auch wird man h. nicht den für diese WW. zu allgemeinen Gedanken, dass J. um des Heils der Menschen willen im Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit erschienen sei (*Luthdt.*), finden dürfen.' — Ob Jes. 53. direct oder indirect auf den leidenden Messias zu deuten sei, ist für unsere Stelle gleichgültig, wie denn überhaupt dieser Unterschied für die damalige Benutzung des A. T. nicht vorhanden war. Wenn aber der Gedanke, dass Christus durch seinen Tod die Sünde der Welt büsst, die ganze neutest. Analogie für sich hat (1 Joh. 2, 2. 3, 5. 4, 10. Röm. 3, 25. 2 Cor. 5, 21. 1 Petr. 1, 19. 2, 24. Hebr. 9, 14.), so fragt sich dagg. mit Recht, ob Joh. d. T. diese Vorstellung haben konnte. Dagg. spricht 'nach *de W.*': 1) die allgemeine Unbekanntschaft der vorchristlichen Zeit mit der Idee eines leidenden Messias (s. *de W.* Comment. de morte etc. P. I. p. 6—82., wogg. *Hengstbg.* Christol. I. 274 ff.), — 'allein Joh. 12, 34. zeugt nicht dafür und man darf nicht verkennen, dass unsere Einsicht in das jüd. Geistesleben der nächst-vorchristl. Zeit gering, die Versöhnungsidee im Opferritus symbolisirt, ihre Spuren im späteren A. T. und den Apokryphen vor Chr. noch erkennbar scheinen, und dass der Ausdruck hier nicht den dogmat. Begriff der satisfactio vic. involvirt (*Thol. Schweiz. Bmgt.-Cr.*);' — 2) die Unfähigkeit der Jünger J., selbst derer, welche den Unterricht d. Täufers

genossen wie Petrus, diese Idee zu fassen (Matth. 16, 21.), — 'aber um so sicherer ist das Referat ein Beweis, dass sie die Idee gehört haben, wenigstens kann jener Umstand nicht beweisen, dass der Täuf. sie nicht so gesprochen habe;' — 3) die Unwahrscheinlichkeit, dass die eigenthümlichste Idee des Christenthums, die auf geschichtlichem Wege geoffenbart ist, auf dem Wege der Betrachtung anticipirt worden sein müsste, — 'allein ist nicht das ganze Leben Chr. die Erfüllung ähnlicher Anticipationen und doch unendlich reicher als sie?' — 4) die Wahrscheinlichkeit, dass der Täufer einen theokratischen, nicht leidenden Messias erwartete, wesswegen er J. messian. Wirken nicht begriff (Matth. 11, 3.), — 'jedoch, nimmt man an dem späteren Schwanken des Täuf. Anstoss, so lässt sich damit noch viel weniger die Offenbarung bei der Taufe, die er so energisch hervorhebt Vs. 32 ff., vereinigen. Eines steht und fällt hier mit dem Anderen.' Dazu kommt, dass Jes. 53. durch seine natürliche typologische Bedeutung in tiefern Gemüthern und grossen Momenten die Ahnung eines andern, von der gewöhnlichen Erwartung abweichenden Ganges des messian. Werkes wecken konnte, 'dass die von dem Täuf. hier ausgesprochene Idee nicht eine von denen ist, die im Ev. mit besonderer Vorliebe hervorgehoben werden, dass der Evglst. also kein Interesse verräth, wesshalb er diese Idee dem Täuf. untergeschoben haben sollte, und dass der Ausspruch im Zusammenhang mit der Offenbarung bei der Taufe gethan ist. *de W.* glaubt die historische Glaubwürdigkeit unsrer Stelle festhalten zu können, wenn man annehme, dass damals eine solche Ahnung im Täufer aufstieg, die aber seine Jünger nicht fassten und die er selbst nicht festhielt, so dass er im Widerspruch mit der Ergebung, die sie hätte einflössen müssen, späterhin im Kerker eine Anwandlung von Ungeduld über J. langsames, nicht entscheidendes Wirken empfand. *Mey.* hingegen nimmt eine besondere Offenbarung an, welche allerdings zu dem Prophetenthum des Täuf. und dem gehobenen Moment stimmt, ohne ein nochmaliges und zeitweiliges Irrewerden völlig auszuschliessen. *Luthdt.* entgeht der Schwierigkeit dadurch, dass er dem Ausspruch des Täuf. die Beziehung auf den Versöhnungstod abspricht; aber s. oben.' Vgl. *Lck.* I. 356 ff. 3. A. 410 ff. *Kern* Hauptthatsachen d. evang. Gesch. S. 53. *Neand.* L. J. S. 78. *Str.* I. 369. 4. A. *Schweiz.* a. a. O. S. 192 ff. *Frommann* S. 447 ff. — *Danz* (das aus d. evang. Gesch. des Joh. scheidende Lamm Gottes. 1847.) wirft ὁ ἀμνὸς τ. ϑ. aus dem Texte und erklärt ὁ αἴρων κτλ. durch: *welcher* regiert die sündige Welt (!!).

Vs. 30. = Vs. 15. Unklar ist, worauf sich περὶ οὗ εἶπον bezieht, ob auf Vs. 26 f. oder auf eine andere frühere Erklärung; '*de W.* hält das Erstere für wahrscheinlicher; *Mey.* entscheidet sich für das Zweite, und in der That spricht dafür die ausgeprägte änigmatische Form des Zeugnisses. ἐστίν aber, nicht ἦν wie Vs. 15. ist gesagt, weil Chr. gegenwärtig ist.' — Vs. 31. κἀγώ] nicht: *auch ich* (was sich freilich auf ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε Vs. 26. beziehen liesse), sondern bloss anknüpfend: *und ich*, Vs. 33. 34. 10, 27 f. AG. 22, 13. Im Verhältniss zum folg. ἀλλ' ἵνα κτλ. bildet κἀγὼ οὐκ ᾔδειν

αὐτόν einen Gegensatz: *Zwar ich kannte ihn nicht, aber* etc. (nicht: *und doch*, früh. *Thol.*). Als Sinn giebt *de W.* 3. an: „Jenes Zeugniss (Vs. 30.) beruhte nicht auf meiner schon längst gehabten Kenntniss von ihm, sondern auf der Erfahrung, die ich bei meiner Tauf-Wirksamkeit machte;" — allein diese Auffassung stützt sich auf die Voraussetzung, dass der Täuf. vor dem Vs. 30. erwähnten und früher (Vs. 26 f.) abgelegten Zeugniss Jesum bereits durch den Taufact erkannt habe. Der Sinn ist richtiger wohl dieser: und ich kannte ihn, den ἀνὴρ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (nicht bestimmt: Jesum) nicht, als ich diess sprach, aber dass er Israel offenbar würde, dazu bin ich gekommen als taufend, und dabei ist es mir selbst kund geworden (Vs. 32. u. 33.), wer jener ἀνὴρ sei. — Der Ausdruck schliesst sonach weder eine persönliche Bekanntschaft mit Jesus, noch eine Anerkennung von J. persönlichem Werthe Seitens des Täufers aus. Diess ist anzuerkennen. Die Frage aber, ob dieses Wort in Widerspruch mit Matth. 3, 14 f. steht, hängt nicht sowohl von der Fassung des dortigen Ausspruchs: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι κτλ. — in dem entweder nur eine höhere Menschlichkeit (*Bmgt.-Cr.*; dagg. *Baur* S. 110.) oder besser die Sündlosigkeit (*Hofm.* Weiss. II. S. 72. *Luthdt.*) Jesu bezeugt sein kann — sondern davon ab, ob bei Matth. Vs. 15. den Worten Jesu die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass der Täuf. mit ihm über seine messianische Würde einverstanden sei? Bejaht man diess, so lässt sich der Widerspruch mit Matth. und mittelbar auch mit Mark. u. Luk. (vgl. *Lck.*) nicht heben, denn eben diess Bewusstsein vor der Taufe gehabt zu haben, spricht sich der Täuf. bei Joh. ab. Sämmtliche Conciliationsversuche treffen dann nicht zum Ziel; mag man nun mit *Neand.* L. J. S. 80. annehmen, alles frühere Wissen sei dem Täuf. im Lichte der Inspiration als ein Nichtwissen erschienen, oder mag man in dem οὐκ ᾔδειν nur die Verneinung des gewissen und ganz sicheren Erkennens finden (*Hengstbg. Ew.*) oder mag man Matth. 3, 14. eine prophetische Ahnung ausgeprägt finden, die unmittelbar vor dem Zeichen in der Taufe dem Täuf. aufgegangen ist (*Mey.*); der Text bietet weder für das Eine noch für das Andere einen sicheren Anhalt dar. Auch die Hypothese, dass Matth. 3, 14. 15. dem späteren Matth. angehören soll (*Lck.*), löset desshalb, weil Mark. und Luk. dasselbe Factum voraussetzen, den Knoten nicht. Indess muss zugestanden werden, dass die WW. Jesu (Matth. 3, 15.) auch einen allgemeineren Sinn zulassen und ein Einverständniss über die messian. Würde J. nicht nothwendig einschliessen. Jedenfalls lässt sich die Schwierigkeit nicht von einem Autor erwarten, der so von Matth. 3, 14 f. abhängig ist, dass er wegen der dortigen Weigerung des Täufers J. zu taufen den Taufact ganz ignorirt (*Baur*). — ἵνα διὰ τοῦτο] bezeichnet nicht eine subjective Absicht, sondern einen objectiven (göttlichen) Zweck, der in einem Erfolge gefunden wird, theils nach allgemeiner biblischer Teleologie, theils nach der gehegten Erwartung, dass Elias den nach seiner Geburt noch verborgen bleibenden Messias offenbar machen werde (*Justin.* dial. c. Tryph. p. 226. Bibl. Dogm. §. 197. b.). ἦλθον

βαπτίζων] *kam ich als taufend* oder um zu taufen, bezeichnet die ganze Taufwirksamkeit des Joh.; doch ist dabei wahrsch. an die J. ertheilte Taufe zu denken, indem die Ueberlieferung davon als bekannt vorausgesetzt wird. *φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ*] schliesst als Voraussetzung die Erkenntniss ein, welche der Täufer v. J. Messianität erhielt, und dann das von ihm abgelegte Zeugniss, wodurch das Volk Israel auf J. aufmerksam gemacht wurde (Vs. 34.). ʽEine bewusste Beziehung auf Jes. 40, 5. (*Hengstbg.*) ist mit nichts angedeutet. *ἐν τῷ ὕδ.* oder nach *Sin.* BCGL al. *ἐν ὕδ.* ist hinzugefügt, weil gerade darin die Eigenthümlichkeit des Taufberufs Joh. liegt.ʼ

Vs. 32. ʽHier wird das Wie jener *φανέρωσις* angegeben. Daher auch die einleitenden WW. *καὶ ἐμαρτ.*, von denen *Sin.* *λέγων* weglässt.ʼ *τεθέαμαι κτλ.*] *Ich habe geschaut* etc. nämlich als ich ihn taufte: diese Ergänzung hat bei der wahrscheinlichen Voraussetzung der evang. Ueberlieferung die höchste Wahrscheinlichkeit. ʽWeiter bemerkt *de W.*: „Die Ansicht (bibl. Dogm. §. 208. b. *Schleierm.* Luk. S. 58. *Usteri* St. u. Kr. II. 446. *Blk.* a. a. O. S. 429. *Schweiz.* a. a. O. S. 199.), dass Joh. die urspr. Darstellung von der Sache gebe, hat darin ihren guten Grund, dass, während die Synoptt. etwas Objectives darstellen, h. der Täufer eine subj. Wahrnehmung (Vision oder prophet. Anschauung) aussagt. Dass er zur Bezeichnung des geistig Angeschauten das Symbol der Taube brauchte, konnte ausser dem z. Matth. 3, 16. Angef. in seiner prophet. Denk- und Redeweise noch einen besondern Grund haben, auch durch etwas vermittelt sein, was der Evglst. bei seiner Kürze weggelassen hat. Das Einzige, was dieser Ansicht entgegensteht, ist die Schwierigkeit, wie der Täufer nach einer solchen Erfahrung späterhin wieder zweifelhaft werden konnte (Matth. 11, 3.)". Allein es tritt auch noch einiges Andere dem entgegen. Rein objectiv schildert nur Luk. den Vorgang; bei Matth. und Mark. wird nur die Stimme vom Himmel als etwas Objectives berichtet, während die Wahrnehmung des Zeichens nur Jesu zugeschrieben wird (vgl. Matth. 3, 16. Mark. 1, 10.). Nimmt man dazu den johann. Bericht, so haben J. und der Täuf. dieselbe Wahrnehmung gemacht; daraus aber folgt, dass nicht bloss der Täuf. „zur Bezeichnung des geistig Angeschauten das Symbol der Taube gebraucht" haben kann, sondern dass etwas Reelles zu Grunde gelegen haben muss. Dass diess aber nicht etwas in gewöhnlicher Weise Sinnfälliges gewesen sein kann, scheint daraus hervorzugehen, dass keiner der Synoptt. (auch Luk. trotz s. Bemrkg. 3, 21. nicht) berichtet, das Volk habe den Vorgang mit geschaut, und dass alle Evangg. nur von einer Vergleichung (*ὡσεί, ὡς*) wissen. Verglichen aber wird nicht die Art des Herabkommens (d. M.), auch nicht die friedliche Einfalt und belebende Wärme (*Hofm.* Weiss. II. S. 73.), sondern das *σωματικὸν εἶδος* der Taube (Luk. 3, 22.), womit wohl Beides, die Concentration wie die Reinheit der Geistesfülle bez. sein soll (*Luthdt.*).ʼ *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*] lose Constr., st. *μένον ἐπ' αὐτ.* wie im folg. Vs. Der Ausdruck sagt mehr als b. Matth. *ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.* Vgl. d. dort. Anm. u. Joh. 2, 34. ʽIn's verb. fin. geht der Evglst.

über, weil das Bleiben auf Jesus der Hauptact war. Dass auch das Bleiben auf Jesus und zwar als ein auf ihn hin gewandtes (ἐπί mit Accus., nicht Genit. wie 19, 31.), Gegenstand des Schauens Seitens des Täufers war, wird aus Vs. 33. klar. Hier fasst der Täufer die Ausrüstung mit dem heil. Geist von Seiten ihres Daseins, ihrer Dauer, dagg. 3, 34. von Seiten ihrer unendlichen Fülle.' — Vs. 33 f. Nochmals setzt der Täuf. seine frühere Unkenntniss der empfangenen Offenbarung entgegen. ὁ πέμψας ... εἶπεν] führen *Olsh. Mey.* richtig auf eine innere Offenbarung zurück, unrichtig aber finden sie in der Weisung: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς κτλ. die Angabe eines *Zeichens* (näml. der Taube), wovon doch die Worte nichts sagen, 'auch wenn man annimmt (*Mey.*), dass die *Gestalt* des Zeichens h. noch nicht bestimmt sei. Das Gotteswort verheisst nur die Wahrnehmung des Geistes, seines Kommens und Bleibens, nicht dass dieselbe unter einem Zeichen erfolgen solle. Es bleibt unklar, woran und wie Joh. während des Taufactes den Vorgang mit J. erkennen sollte. Jedenfalls ist h. ein Zeugniss dafür, dass das ὡς περιστεράν nicht wesentlich zum Vorgang gehörte.' οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ] Bezeichnung dessen, der grösser ist als er, d. i. des Messias, vgl. Vs. 26 f. Matth. 3, 11. Das folg. υἱὸς (*Sin.* l. ἐκλεκτὸς) τ. θεοῦ drückt den Begriff beziehungslos aus. ἑώρακα κ. μεμαρτύρηκα] *Ich habe es gesehen* (näml. den Geist auf ihn herabkommen) *und habe es bezeugt*, will es bezeugt haben. Das Perf. soll das Zeugniss als ein abgeschlossenes bezeichnen (*Win.* §. 40. 4.).

'Zum ganzen Vorgang bemerkt *de W.*: „Was das Verhältniss der Vorstellung, der Geist Gottes sei auf J. herabgekommen, zu der Logos-Idee betrifft, so ist allerdings zwischen beiden selbst nach der athanasianischen Lehre von der Dreieinigkeit kein *wesentlicher* Unterschied, indem ja die Verschiedenheit der Personen keine Verschiedenheit des Wesens mit sich bringt, obschon die erstere *objectiv* und *real* sein soll. Neuere (*Bauer* bibl. Theol. d. N. T. II. 268. *J. E. Chr. Schmidt* Biblioth. f. Kr. u. Exeg. I. 3. 357. *Eichh.* Einl. II. 158.) haben indess den *modalischen* Unterschied beider Begriffe (s. oben z. Vs. 1.) ganz übersehen, und höchstens eine Sache der Angewöhnung und des Schulgebrauchs (*Schmidt*) oder der Volksthümlichkeit (*Eichh.*: der heil. Geist sei palästinisch, der Logos alexandrinisch) darin gefunden. J. Leben und Wirksamkeit lässt sich durchaus nicht ohne den Anregung Kraft und Licht verleihenden Geist Gottes denken; alle seine Anregungen Gefühle Gedanken Entschlüsse können wir uns nicht als selbstische individuell-beschränkte denken, sondern müssen sie auf den Geist Gottes zurückführen: aber wenn er diesen auch in unendlich höherem Grade als die Propheten, wenn er ihn *ohne Maass* hatte (3, 34.), so war er noch immer nicht das, was er als fleischgewordener Logos war. Als solcher hatte er einmal das *Bewusstsein der Einheit* mit dem Vater oder die *gotterfüllte Persönlichkeit*, sodann lehrte und wirkte er in der *Einheit* mit dem göttlichen *Offenbarungsplane*. *Lck.* sagt richtig: Joh. habe wohl sagen können: „„Das Wort ward Fleisch,““ nicht aber: „„der heil. Geist ward Fleisch,““ während

hingegen die Vorstellung: „„J. ward aus dem heil. Geiste geboren,““ vollkommen adäquat ist. Dass der Geist mit einem Male auf J. herabkommt, ist streng genommen weder mit der Idee des Geistes ohne Maass noch mit der Logos-Idee vereinbar, denn der gottmenschlichen Persönlichkeit muss von Anfang an die göttliche Anregung beigewohnt haben. Es lässt sich aber, wenn man das Zeugniss des Täufers gegen die obwaltenden Zweifel (s. z. Matth. 3, 17. 11, 3. und die Bemerk. zu Vs. 29.) festhält, darin die populare Darstellung seiner an einen Zeitmoment gebundenen *Wahrnehmung* des heil. Geistes in J., d. h. einer besondern durch die ergreifende Taufhandlung hervorgerufenen Aeusserung desselben finden.“ Aehnlich *Lck. Mai.* Darnach wird im Taufact keine besondere Geistesmittheilung ausser der Anregung, welche von selbst durch einen solchen Inaugurationsact herbeigeführt wurde, angenommen. Auch nach *Mey.* ist h. nicht sowohl von einem Empfangen, als von einer visionären Erscheinung des Geistes die Rede. In der That kann man nicht mit *Ebr.* sagen, die Erzählung mache offenbar den Eindruck, dass der Geist Christo erst mitgetheilt werde; im Gegentheil, nicht einmal bei den Synoptt., die durchweg nur ἔρχεσθαι, καταβαίνειν ἐπ' αὐτόν, nicht εἰς αὐτόν brauchen, wird man durch den Wortlaut genöthigt an mehr zu denken, als an ein Kommen des Geistes auf J. zu; an unsrer St. aber *können* die WW. schon wegen des μένον ἐπ' αὐτόν nichts weiter bedeuten, als ein Herabkommen des Geistes auf J. zu und Bleiben desselben über ihn hin, um ihn so dem Täuf. und durch diesen Israel offenbar zu machen (Vs. 31.). Danach würde der fleischgewordene Logos nicht erst das Vermögen, sondern nur den *Ausweis seiner Berechtigung zu der* eben beginnnenden *Wirksamkeit* empfangen. Er *bedurfte* eines solchen Ausweises eben als der ἐν σαρκί Seiende. Und er bedurfte des Ausweises gerade *in dieser Art,* weil hinzuweisen war auf die *Art* seiner Wirksamkeit d. h. sowohl auf das, was sie *gab* (sie war Geisteswirkung trotz der σάρξ, daher Vs. 33. auch von dieser Seite bezeichnet) als auf das, worauf sie *ruhte* (auf den Geist als die dem Sohn schlechthin innewohnende Lebenskraft). Dieser Zweck des Vorgangs ist in der That bedeutend genug (s. auch *Thol.*). Die Vision des Täuf. hat auch so einen sehr realen Inhalt. Ueberdiess entgeht man bei dieser Erkl. der Schwierigkeit, welche es macht, eine Geistesmittheilung in Einklang mit der Idee des Logos zu bringen. Hat der Logos im Act der Fleischwerdung sich nicht selbst aufgegeben, so musste J. den Geist von Anfang an haben, und zwar nicht bloss als „Princip des Lebens“, sondern auch als Vermögen für seinen Beruf. Und war die σάρξ fähig den Logos aufzunehmen, so muss sie auch fähig gewesen sein, in ihren Schranken Mittel seiner Selbstbezeugung und Selbstdarstellung zu sein. Weder zu dem Einen noch zu dem Anderen bedurfte es einer besonderen Geistesmittheilung. Daran scheitert die Annahme, dass der Geist h. als Amtsvermögen mitgetheilt sei (nach *Kahnis* die Lehre v. h. Geist S. 46. *Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 191. II. 1. S. 166. *Gess* a. a. O. S. 374., ähnl. *Weiss* a. a. O. S. 266 ff.). Auch *Bmgt.-Cr.* nimmt eine reale Geistesmittheilung an,

aber will das Verhältniss zwischen *Logos* und *Geist* so bestimmt wissen, dass dieser nicht für Jesus, sondern zur Mittheilung an die Menschen, also als eine Gabe für Menschen bestimmt gewesen und hier eine Mittheilung dessen, was die Menschen von J. geistig empfangen sollten, ausgesprochen sei. Dabei darf man nicht an die Geistesmittheilung denken, die 7, 39. 16, 7. vom Heimgang J. abhängig gemacht ist (*Weiss*), sondern an das Geisteswirken, wie es auch in *βαπτ. ἐν πν. ἁγ.* liegt. Nur bleibt auch dann die Frage: warum doch der Logos, der Mensch *geworden* war, um auf Menschen zu *wirken*, noch einer besonderen Mittheilung bedurfte? Nimmt man eine reale Geistesmittheilung an, so dürfte sich das nur durch die Erinnerung erklären lassen, dass auch sonst im Ev. J. Leben, nicht allein sein äusseres (2, 4. 7, 6. 30. 11, 4. u. öft.) sondern auch sein inneres (5, 20. 10, 38.) unter fortdauernder besonderer Einwirkung Gottes dargestellt ist. Wie sich nun im Sinn des Evglst. mit der Logos-Idee das Walten Gottes über sein äusseres Leben verträgt, so auch das über sein inneres, wozu gewiss die Sendung des Geistes auf J. in dem Augenblick, wo er seine Wirksamkeit beginnt, gehören würde. Aber auch dann ist zuzugeben, dass beide Vorstellungen unvermittelt neben einander stehen. — Nach *Hilgfld.* S. 253 ff. ist das *πν.* der Logos selbst, als ein rein geistiges Wesen, der eben erst in der Taufe (gnostisch) mit dem Menschen Jesus vereinigt wurde. Diess widerlegt sich durch das vielfach Bemerkte.'

III. Vs. 35—52. *In Folge des wiederholten Zeugnisses des Täufers schliessen sich mehrere Schüler desselben an J. an.*

Vs. 35—43. *Andreas und noch ein Anderer machen mit J. Bekanntschaft und führen Petrus zu ihm.* Vs. 35. *πάλιν εἱστήκει*] bezieht sich auf Vs. 29., wo zwar nicht gesagt ist, dass Joh. dagestanden habe, dieses sich aber von selbst versteht. Diess Mal befanden sich gerade zwei seiner Jünger dabei, die viell. das vor. Mal abwesend waren (so auch *Ew.*). 'Doch kann gerade der Umstand, dass der Zusatz: *ὁ αἴρων κόσμον*, ohne welchen *ἴδε ὁ ἀμν. τ. θ.* nicht verständlich war, hier fehlt, darauf hinweisen, dass das Zeugniss auch *für sie* eine Wiederholung war.' Der eine war nach Vs. 41. Andreas; den andern nennt er nicht, viell. weil seine Person unwichtig war (*Theod. Mopsv.*), viell. weil die Nennung des Andreas durch Vs. 42. veranlasst wurde, für die Nennung des andern aber der Anlass fehlte, viell. weil es Joh. selbst war (gew. Meinung): und dafür spricht die Anschaulichkeit der Erzählung und die sonstige Gewohnheit des Evglst. sich nicht zu nennen 13, 23. 18, 15 f. 19, 26. 20, 2—4. 8. — Vs. 36 f. *ἐμβλέψας τ. Ἰ. περιπατοῦντι*] unbestimmt, 'nicht identisch mit Vs. 29. *ἐρχόμ. πρ. αὐτ.*, aber darnach zu beurtheilen.' J. mochte mit Jemandem sich unterreden, indem er auf- und abging. 'Ob es anzeigt, dass J. vom Täuf. abgelöst seine eigene Wirksamkeit bereits begonnen habe (nach *Bmgt.-Cr. Luthdt. Hengstbg.*)? Hat der Täuf. die Absicht gehabt, mit der Wiederholung seines Zeugnisses die beiden Jünger zum Anschluss an J. indirect aufzufordern (*Luthdt. Hengstbg.*) — und einen anderen Grund für die Wiederholung

erkennt man nicht —, so *kann* das W. h. das beginnende selbstständige Auftreten J. andeuten; nur fällt auch hier der Nachdruck auf das Zeugniss. Nach *de W* war es viell. mit andern Aeusserungen verbunden,' nach *Lck.* scheint Vs. 47. eine ausführlichere Unterredung mit den beiden Jüngern vorauszusetzen (?). οἱ δύο μαθ.] die zwei Jünger, die sich der Evglst. denkt. ἠκολούθησαν] *gingen ihm nach*, um Bekanntschaft mit ihm zu machen. — Vs. 39. ποῦ μένεις] *wo hältst du dich auf*, oder *übernachtest du?* Sie wollen ihn später besuchen. — Vs. 40. ἔρχεσθε κ. ἴδετε] indirecte Aufforderung ihn *sogleich* zu besuchen. 'Für ἴδετε (auch *Sin.*) haben *Tschdf. Mey.* mit 13 C*L. Minn. Syr. ὄψεσθε.' μένει] Ueber dieses in die Gegenwart versetzende Präs. vgl. *Win.* §. 40. 2. S. 239. τὴν ἡμέραν ἐκείνην] den Rest jenes Tages; nicht: gleich denselben Tag (*Credn.* Einl. §. 95. Anm.). ὥρα δεκάτη] Nachmittags ungef. 4 Uhr; schwerlich nach römischer Zeitrechnung Morgens 10 Uhr (*Rettig* St. u. Kr. 1830. I. 106., dem *Thol. Ebr. Ew.* beistimmen; dagg. *Lck.* mit Rücksicht auf 11, 9.). 'Diese Bestimmung ist, abgesehen von der gewöhnlichen johann. Genauigkeit (Vs. 28.), in enger Beziehung auf das Vs. 41 ff. Erzählte gesagt, um anzudeuten, wie schnell der Glaube in diesen Jüngern sich entwickelte.'

'Mit Vs. 41. beginnt *Baur* eine neue Zählung der Tage unter der Voraussetzung, dass durch die Zeitbestimmung ὥρα κτλ. jener Tag als ein für sich abgeschlossener bezeichnet werde — was aber eben nicht der Fall ist —, und dass das εὑρίσκειν des Petrus etc. (Vs. 42 f.) sich nicht mit dem παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκ. vertrage; allein dieser letzte Ausdruck sagt doch nichts mehr, als dass sie der Einladung J. *sogleich* mit ihm zu gehen, sogleich und für die ganze übrige Zeit des Tages Folge geleistet; nicht so viel, dass sie nicht von seiner Seite wichen. Ausserdem, da Vs. 29. 35. 44. die Tage so genau markirt sind, benimmt auch der Mangel jedes Anzeichens dafür das Recht, die Vorfälle Vs. 42 f. am folgenden Tage (obwohl auch *de W.* 3. *Luthdt. Ew.* diess vorziehen) anzusetzen, zumal wenn daran eine ganz neue Reihe von Ereignissen u. Tagen sich anknüpfen soll (*Baur*). — Um übrigens an der Kürze der Zeit (nur 2 Stunden) keinen Anstoss zu nehmen, muss man bedenken, dass die ganze Scene nach Vs. 35. am Orte der Taufe des Joh., in dessen Nähe sämmtliche Personen sich bewegen, vor sich geht. Davon dass Chr. bereits zur Herberge gegangen sei, giebt es keine Andeutung.'

Vs. 42. πρῶτος] Die LA. πρῶτον AMX 1. al. Vulg. al. *Orig.* (?) *Lachm.* ist wahrsch. Correctur, weil leichter, indem der Acc. auf den folg. Acc. bezogen klar, der Nom. πρῶτος aber scheinbar unpassend, jedoch recht betrachtet sehr passend ist, indem er sich auf die Voraussetzung bezieht, dass beide Jünger den Simon suchen. τὸν ἴδιον] Pron. possess. *Win.* §. 22. 7. S. 139. 'Es liegt kein Gegensatz (*Mey.*), am wenigsten der zur geistlichen Bruderschaft des ungenannten Jüngers (*Hengstbg.*) darin.' τὸν Μεσσίαν] = מְשִׁיחָא, nur h. u. 4, 25. im ganzen N. T., beide Male in der Anführung von Reden (aber auch sonst, wo einfach ὁ Χριστός vorkommt, werden Re-

den angeführt Vs. 20. 25. 4, 29. u. ö.) und mit der griech. Uebersetzung. Der Art. vor Χριστός ist nach den meisten *ZZ.*, auch *Sin.*, wegzulassen; es ist diess aber eine Nachlässigkeit. — Vs. 43. Diese Namengebung ist früher als Matth. 16, 18., in welcher Stelle nur die Anwendung von derselben gemacht zu sein scheint (*Lck.*), wie es denn auch dort nicht wie h. heisst: ὅτι σὺ κληθήσῃ Πέτρος, sondern ὅτι σὺ εἶ Π.; doch wird der gew. Name ebenfalls Vs. 17. vorausgeschickt. Dort bezeichnet der neue Name die in einem bestimmten Falle bewiesene Festigkeit des Petrus, h. den von J. Scharfblick erkannten allgemeinen Charakter desselben. ʻDort wird er in Beziehung auf das, was Simon für die *Kirche werden soll*, *angewendet*, hier in Bezug auf das, was er *an sich ist*, *gegeben*. So ist das hier erzählte Factum die geschichtliche Voraussetzung von dem bei Matth., und es liegt keine subjectiv willkürliche Differenz vor, wie sie *Baur* bei Joh. findet ohne die obigen Gegengründe gehörig zu würdigen. Dass übrigens das spätere Schwanken des Petrus sich mit der hier vorausgesetzten Festigkeit oder „Härtigkeit“ seines Charakters verträgt (wogg. *Thol.*): das haben *Lck.* und *Win.* RWB. unt. Petrus gezeigt. — Durch ἐμβλέψας αὐτῷ wird der ganze Vorgang auf den *natürlichen*, aber tief durchforschenden Scharfblick J. zurückgeführt; auch nicht versteckt ist hier an ein übernatürliches Wissen zu denken (geg. *Baur*).ʼ Κηφᾶς] = כֵּיפָא, hebr. כֵּף. — So sind also Petrus, Andreas, und ein Dritter (Joh.) Anhänger (und wie es scheint, Apostel) J. geworden: offenbar entspricht dieser Bericht (und zwar als der ursprünglichere) der Berufung der vier Apostel b. Matth. 4, 18—22., nur dass Joh. Bruder, Jacob. der Aelt., nicht genannt ist. ʻZwar ist an unsr. St. die Erzählung so gehalten, dass nicht sowohl die Berufung zum Apostolat, als vielmehr die Aufnahme in den Kreis der an J. Gläubigen (*Luthdt.*) darin berichtet wird; aber dass diese zugleich als die Aufnahme in den engeren Jüngerkreis gedacht ist, und nicht als ein bloss vorläufiger Anschluss an J. (auch *Lck. Mai. Ebr. Thol.*), das geht daraus hervor, dass gleich nachher (2, 2.) die Jünger bei J. als ständige Begleiter erscheinen. Lässt sich nun auch denken, dass diese Jünger noch durch einen besonderen Act zu Aposteln berufen sind, so scheitert diess doch an den synoptt. Berichten, deren keiner (auch Mark. 1, 16 ff. Luk. 5, 1 ff. nicht) sich mit der Annahme verträgt, dass die drei zu Aposteln Berufenen schon vorher Jünger und von J. nur zeitweilig wieder entlassen (*Luthdt.*) waren. So bleibt es dabei, dass h. und bei den Synoptt. ein und dasselbe Factum gemeint ist, über welches sich aber eine verschiedene Tradition gebildet hat. Die johann. hat die Anschaulichkeit der Erzählung für sich (*Schweiz.* S. 240.) und macht eben desshalb nicht den Eindruck einer Umbildung der synopt. Tradition im Dienst einer leitenden Idee (*Baur*).ʼ

Vs. 44—52. *J. beruft den Philippus, und dieser führt den Nathanael zu ihm.* Vs. 44. τῇ ἐπαύριον] bezieht man am natürlichsten auf den Tag, an welchem Petrus zu J. gekommen (Vs. 43.) und alles Uebrige von Vs. 35. an vor sich gegangen war. ὁ Ἰησοῦς]

setzen ABEGKLRSVX *Sin.* 1. al. Vulg. al. *Orig.* al., *Lachm. Scho. Tschdf.* nach αὐτῷ; FHM al. lassen es ganz weg. ἐξελθεῖν] von Bethanien am Jordan weg. Er wollte auf die Hochzeit nach Kana gehen (2, 1.). Diese Combination, 'die aber durch 2, 2. (s. d.) ungewiss wird', bietet sich wenigstens bei Joh. dar: nach den Synoptt. begann J. sogleich in Galiläa sein Lehramt, und *Olsh.* leihet ihm daher einen tiefern Beweggrund zur Rückkehr: wozu das stimmt, dass er jetzt anfängt Jünger zu berufen (Vs. 44.). Nicht schon auf dem Wege (*Lck. Thol.*) sondern im Begriff wegzugehen findet er den Philippus (Matth. 10, 3.), einen Landsmann des Petrus u. Andreas, den er wohl schon kannte. 'Der ganze Vorgang fällt sicher noch in die Jordanaue.' ἀκολούθει μοι] nicht von der äussern Begleitung (*Lck.*) sondern nach Matth. 4, 19 f. 9, 9. und dem Umstande, dass J. Cap. 2, 2. in Gesellschaft von Jüngern erscheint, von beständiger Nachfolge. Vgl. Anm. z. Matth. 4, 20. — Vs. 46. Auch Nathanael (viell. = Bartholomäus, Matth. 10, 3.; nach *Hilgfld.* S. 271. N. = Matthäus, aber unter Voraussetzung unerwiesener Combinationen) scheint sich h. am Jordan zu befinden. '*Lck.* lässt diess, oder ob näher der Grenze von Galiläa, ungewiss. — Die stetige Wiederholung des εὑρίσκειν Vs. 42. 44. 46. mag auf eine höhere Lenkung dieser Begegnungen hindeuten, wie sie sich auch in geringfügigen Umständen durch das ganze Ev. hindurchzieht (*Bmgt.-Cr.*).' ὃν ἔγραψε κτλ.] Umschreibung des ἐρχόμενος. Es wird auf 5 Mos. 18, 15. u. a. mos. Stellen u. die messian. Weissagungen der Propheten gedeutet. γράφειν c. acc. Röm. 10, 5. τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ] τὸν lassen B *Sin. Orig. Lachm.*, τοῦ Cod. A u. mehr. Minuscc. aus. τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ] Joh. weiss, 'richtiger *sagt*' nichts von J. Geburt in Bethlehem (7, 41 f.).

Vs. 47. ἐκ Ναζ. δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι] Dieser Zweifel kann sich nicht auf die Verachtung gründen, in welcher Galiläa bei den Juden stand, da Nath. selbst ein Galiläer war; dass aber Nazareth bei den Galiläern verachtet gewesen, wissen wir nicht: man muss daher den Grund in der Kleinheit des Landstädtchens suchen. 'So auch *Ew.* unter Erinnerung daran, dass es im A. T. nicht einmal erwähnt ist. *Mey.* denkt an die nicht nachweisbare Unsittlichkeit des Städtchens. Jedenfalls ist es charakteristisch für Nath., dass er auf das W. ἔρχου καὶ ἴδε hin bereit ist, seinen Zweifel überwinden zu lassen; er kommt.' — Vs. 48. J. kann Nath.'s rasche Aeusserung, auf welche sich diese seine Rede bezieht, gehört haben; wahrsch. aber setzt der Evglst. bei ihm ein höheres Wissen davon voraus. ἀληθῶς Ἰσραηλίτης] *vere Israelita*, entweder *ein wirklicher Israelit,* oder besser ein Israelit welcher der Idee entspricht (vgl. 6, 55.), ein Israelit wie alle sein sollten. *Israelit* ist nicht als religiöser Ehrenname, noch weniger in Beziehung auf Jakobs Präd. אִישׁ תָּם 1 Mos. 25, 27. (*Mey.*) sondern in dem idealen Sinne genommen, in welchem jedes Volk an seinen Namen den Begriff gewisser Tugenden, besonders der Geradheit und Offenheit, knüpft, unser „*deutsch heraussagen*", „*deutsche Treue*", Cicero's *Romano more loqui*, ad famil. VII, 5, 16. 18. Mit dieser Charakteristik Nath.'s erweist J. seine tiefe Menschenkunde und

Geistes-Ueberlegenheit, und nimmt gleichsam von diesem seinen künftigen Jünger Besitz, vgl. Vs. 43. 'Eine aufrichtige Seele, voll Sinn für Wahrheit ist am Ersten geeignet, von Chr. gewonnen zu werden (18, 37.)' — Vs. 49. πόθεν με γινώσκεις] 'Nath. fühlt sich berührt. Die Anerkennung, die lautere Seelen nur demüthigt, übersieht er, aber die Art und Sicherheit des Urtheils, der Anspruch, den J. zu machen scheint ihn zu kennen (*de W Lck.*), befremdet ihn' Ἰησοῦς] ohne Art. nach überwieg. ZZ., auch *Sin. Tschdf.* πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι] *ehe dich Philippus rief*, näml. Vs. 46. — ὄντα σε] *sah* (nicht *erkannte*) *ich dich, als du unter dem Feigenbaume warst:* für diese Constr. entscheidet Vs. 51. Fast alle Ausll. 'auch *Luthdt. Thol. Ew.*' denken sich dieses Sein unter dem Feigenbaume, 'ob dem seines Hauses oder nicht, bleibt ungewiss', als einen bedeutenden Moment für Nath., indem sie nach der angeblichen Gewohnheit unter einem solchen Baume das Gesetz zu studiren und zu disputiren (*Lightf. Wtst.*) annehmen, er habe dergleichen vorgenommen und sich dabei in einem besondern Gemüthszustande befunden; auch fügen sie zu dem *Sehen* noch ein Schauen ins Innere des Nath. hinzu. Aber die WW. reden bloss vom *Sein* unter dem Baume und vom *Sehen* (vgl. Vs. 51.); 'was jedoch den Nath. in Erstaunen setzt, ist nicht sowohl, dass J. ihn gesehen hat, als er selbst unbeobachtet zu sein glaubte (*de W.* 3.), sondern dass es ein auf gewöhnlichem Wege nicht erklärbares Sehen war. Diesen Fernblick' will der Evglst. hier unstreitig als einen *übernatürlichen* betrachtet wissen, wie er anderwärts J. ein höheres Wissen beilegt, 4, 16—19. 'Dadurch empfängt Nath. den ersten überwältigenden Eindruck von J., sein Zweifel ist überwunden und ohne Rückhalt spricht er sein offenes ehrliches Bekenntniss.' — Vs. 50. ὁ υἱὸς τ. θεοῦ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ] zwei Bezeichnungen des Messias: die letzte natürlich und eigentlich, die erstere übernatürlich und uneigentlich, nach Joh. (1, 14. Luk. 1, 35.), aber 'nicht im Sinn Nath.'s und' nicht dem herrschenden Gebrauche nach (vgl. Anm. z. Matth. 3, 17.), metaphysisch (auf das Wesen bezüglich). Dass die erstere Nath. nicht von sich aus, sondern bloss in Beziehung auf die vom Täufer gegebene, ihm bekannt gewordene Erklärung habe gebrauchen können, behauptet *Olsh.* im Widerspruch mit Ps. 2, 7. Joh. 11, 27. Matth. 16, 16. Luk. 22, 70.

Vs. 51. ὅτι πιστεύεις] wird von den Meisten (von *Chrys.* an) mit Recht als Frage genommen und zwar am richtigsten als eine erörternde, wodurch der Grund des bekannten Glaubens herausgehoben, und im Vergleich mit den grössern Erfahrungen, welche dem Gläubigen noch bevorstehen, als unzureichend bezeichnet und somit leise gemissbilligt wird. Aehnl. 20, 29. *Theoph.* (freilich unter der falschen Voraussetzung, dass Nath. mit den Worten σὺ εἶ ὁ υἱὸς τ. θ. κτλ. noch nicht den rechten Glauben an die Gottheit Chr. bekannt habe): ὅθεν καὶ ὁ κύριος διορθούμενος αὐτὸν κ. ἀνάγων εἰς τὸ νοῆσαί τι ἄξιον τῆς αὐτοῦ θεότητος, ὄψεσθέ, φησι, κτλ. 'Nach *Mey.* ist es Ausdruck freudiger Bewunderung über Nath.'s Glauben. μείζω τούτων ὄψῃ] das ist fortan sein Verhältniss zu Chr.' — Vs. 52.

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν] dem Joh. eigenthümliche Formel st. der des Matth. *ἀμὴν λέγω*. ʻDer Einführung nach an Nath. gerichtet (*αὐτῷ*) wendet sich die Rede mit dem *ὑμῖν* zu den übrigen Jüngern, zum Zeugniss, dass J. etwas Allgemeines sagen will.ʼ — *ἀπʼ ἄρτι*] fehlt in BL *Sin.* Verss. Patrr. *Lachm. Tschdf.*, ist aber überwiegend bezeugt, und wurde viell. darum weggelassen, weil man es den folgg. von wirklichen Engelerscheinungen verstandenen Worten nicht angemessen fand (*Mey.*). Es bezeichnet den Anfang der messian. Wirksamkeit, welche mit Cap. 2. angeht, wie denn diese Rede J. gleichsam eine Ankündigung des Inhalts der folgenden Abtheilung ist. *τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα κτλ.*] bildl. Rede aus 1 Mos. 28, 12. entlehnt: dort von der Nähe der göttlichen Weltregierung u. des göttlichen Schutzes, h. nicht von Engelerscheinungen in J. Leben (*Euthym.* u. A.) sondern von der lebendigsten innigsten Gemeinschaft desselben mit Gott, besonders in seiner Wirksamkeit (darum auch anschaubar, *ὄψεσθε*) und zwar nicht bloss in seiner Wunderthätigkeit (*Storr* u. A.) zu verstehen. ʻDie Engel sind nach *de W.* = göttliche Kräfte, nach *Hofm. Luthdt.* = persönliche Kräfte des mannigfaltig wirkenden Gottesgeistes, nach *Mey.* wie immer = Gesandte Gottes.ʼ In *ἀναβαίν. κ. καταβαίν.* = עֹלִים וְיֹרְדִים ist ein Hysteronproteron, das sich dadurch rechtfertigt, dass der Verkehr zwischen Himmel und Erde nicht als ein erst beginnender, sondern schon begonnener, und somit ununterbrochener gedacht wird (*Lck.*). *ἐπὶ τ. υἱὸν τ. ἀ.*] Er ist Gegenstand, Ziel und Mittelpunkt dieses Verkehrs. Ueber diese Benennung s. Anm. z. Matth. 8, 20. ʻWarum J. gerade h. sich so heisst? Weil seine Selbstdarstellung eben das Durchbrechen seiner Gottesgemeinschaft durch die menschliche Niedrigkeit war. — Nach Allem wird in diesem Programm für die nachfolgende Wirksamkeit diese bez. von Seite ihres Beginns, ihres Charakters und ihrer Basis.ʼ —

Erste Abtheilung.

Cap. 2—12.

Jesu Wirksamkeit, Verkennung und Anerkennung.

Erster Abschnitt.

Cap. 2—6.

Proben von Jesu Wirksamkeit in Galiläa, Judäa und Samarien.

Cap. II, 1—12.

Jesu erstes Wunderzeichen.

Der erste Beleg des 1, 52. Gesagten, wodurch die Jünger im Glauben an ihn bestärkt werden (Vs. 11.). ⌈Mit diesem Wunder beginnt eben darum eine besondere Reihe von Actionen J. Die Erzählung ist folglich weder mit 1, 37 ff. (*Baur*) noch mit 1, 41 ff. (*Luthdt.*) zu verbinden.⌉ — Vs. 1 f. τῇ τρίτῃ] näml. von 1, 44. an gerechnet: in drei Tagen konnte J. den Weg von Bethanien, selbst wenn dieses tiefer unten am Jordan lag, nach Galiläa machen. ⌈Dagg., dass der dritte Tag von 1, 41. an gerechnet gemeint sei (*Baur*), s. z. d. St.; auch ist diese Ansicht nur dann möglich, wenn man darauf, dass dann die Reise von Bethanien nach Kana, zu der man gewöhnlich zwei Tage rechnet, in Einem Tage gemacht sein müsste, „bei einem Schriftsteller, wie unser Evglst. ist, kein grosses Gewicht" legt.⌉ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας] Der Beisatz τῆς Γ soll nach den Einen dieses Kana von dem im Stamme Asser Jos. 19, 28. (das aber, wenn noch vorhanden, wohl selbst zu Galil. gehörte), nach den Andern von einem K. bei Julias unterscheiden. ⌈Viell. ist er ohne eine andere Bedeutung als die, die Ankunft J. in Galil. zu bezeichnen (*Bmgt.-Cr.*). Nach *Robins.* III. 444 ff. ist es das heutige Kâna el-Jelîl, von Nazareth nordwestlich ungef. drei Stunden entfernt. Von Capernaum ist es auf Robinsons Karte in gerader Linie 3½ deutsche Meilen entfernt. Ehedem hielt man Kana für Kefr Kenna. Vgl. *Win.* RWB. I. 648.⌉ Die Hochzeit, bei welcher sich J. Mutter (Vs. 1.) und Brüder (Vs. 12.) befanden, war unstreitig die eines Verwandten oder Bekannten der Familie; und J. wurde bloss wegen dieses Verhältnisses, nicht wegen seines (bis jetzt noch nicht entwickelten) öffentlichen Charakters geladen (*Theoph.*). So auch seine Jünger (die 1, 37—50. dagewesenen), welche alle der Familie befreundet gewesen zu sein scheinen. ἐκλήθη] der Sing. ⌈zeigt, dass die Einladung der Jünger nur Folge davon war, dass man J. einlud. Schon desshalb kann ἐκλ. nicht als

Plusquampf. genommen werden, da die Einladung der Jünger doch erst nach ihrer Berufung geschehen und diese wieder nicht vor der Ankunft J. in Kana bekannt geworden sein kann.'

Vs. 3. 'Hier weicht die LA. des *Sin.* sehr ab. Er l. in 1. Hand: *Καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου εἶτα λέγει κτλ.* damit a b ff[2] bestätigend, während Syr. dieselben WW. in Vs. 1. hinter *Γαλιλαίας* einschiebt. Die WW. der Maria lauten bei *Sin.* *οἶνος οὐκ ἔστιν.'* — *ὑστερήσαντος οἴνου*] viell. am 6. oder 7. Tage der Hochzeit, denn die Hochzeiten dauerten mehrere Tage 1 Mos. 29, 27. Richt. 14, 14. (*Kuin.*); aber nach Vs. 10. scheint der Mangel am Ende der Mahlzeit eingetreten zu sein. Die Bemerkung der Mutter: „Sie haben keinen Wein (mehr)“ fordert — vgl. die Antwort J. — nicht etwa zum Weggehen (*Beng.*), sondern offenbar zur Hülfe auf, schwerlich aber zu einer in solchen Fällen gewöhnlichen (etwa aus eigenem Vorrathe oder durch Einfluss auf Andere oder durch einen Rath der Klugheit), sondern zu einer ausserordentlichen wunderbaren (wogg. *Mey.*); dann aber setzt sie voraus: *entweder* dass J. seiner Mutter schon vorher einen Wink von dem zu verrichtenden Wunder gegeben — wozu zwar der Theil der Antwort J.: „*Noch ist meine Stunde nicht gekommen*“, und der seiner Wunderthätigkeit entgegenkommende Befehl der Mutter an die Diener passt, was aber doch einen Widerspruch in sich schliesst, indem jener Wink das Vorherwissen J. vom eintreten werdenden Weinmangel vorausgesetzt und die Bemerkung der Mutter unnöthig gemacht haben würde; *oder* dass J. (wie die Apokryphen berichten) schon vorher Wunder gethan, wenn auch (wegen Vs. 11.) nicht öffentlich (früher *Thol.*) — was die Alten mit Recht streng verwarfen; *oder* dass J. vorher im engern Kreise Beweise von ausserordentlichen Gaben abgelegt und dadurch in der Mutter ausserordentliche Erwartungen erregt habe (*Lck.*), die durch die Taufe J. und die Begleitung der Jünger gesteigert jetzt eine bestimmte Veranlassung fanden (*Thol. Ew.*), — was aber nur die unbestimmtere Auffassung des Vorherg. ist; *oder* dass die Mutter aus J. wunderbarer Empfängniss und Geburt, dem Zeugnisse des Täufers und der Berufung von Jüngern auf seine jetzt zu entfaltende Wunderthätigkeit geschlossen habe (*Chrys. Theoph. Euthym. Mai. Hengstbg.*) — aber sonst (Matth. 12, 46 ff. Parall. Joh. 7, 5.) finden wir in J. Familie keine günstigen Vorurtheile für ihn. Der Punkt bleibt dunkel (*Lmp.*); diese Dunkelheit aber begünstigt die mythische Auffassung keinesweges. 'Auch darf man nicht verkennen, dass das Verhältniss der Brüder J. zu ihm, auch wenn es sich später erst ausgebildet hat, nirgend doch von der Maria ausgesagt ist. Spuren von ähnlichen Ansprüchen der Mutter an die Person J. mit *Bmgt.-Cr.*, der „im Zusammenhange mit den alten Volkstraditionen nichts Auffallendes“ in den Worten der M. sieht, Matth. 12, 46 ff. zu finden ist zu gewagt; sind aber Züge wie Luc. 2, 49 ff. authentisch, so wird der Glaube der Mutter um so erklärlicher, als einer ihrer Charakterzüge das stille Behalten und Erwägen ist (Luk. 1, 29. 2, 19. 51.).'

Vs. 4. *τί ἐμοὶ κ. σοί*] vgl. Matth. 8, 29., eine etwas rasche Ab-

weisung der Einmischung in fremde Angelegenheit, h. bestimmter der unzeitigen Aufforderung zu handeln. γύναι] 'nicht mit dem Folg. zu verbinden (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 407.), auch' nach 19, 26. u. *Dio* LI. p. 305. (*Wtst.*) nicht unhöfliche oder unfreundliche Anrede. 'Chr. lässt allmälig das natürliche Verhältniss zwischen Mutter und Sohn zurücktreten, um je länger je mehr das geistliche Band zu knüpfen.' οὐκ εἶπε δὲ μῆτερ, ἀλλὰ γύναι, ὡς θεός (*Euthym.*). οὔπω ἥκει] *noch ist nicht gekommen*, vgl. 4, 47. 8, 42. Luk. 15, 27. ἡ ὥρα μου] *meine Stunde*, die Zeit zu handeln, ἡ τοῦ θαυματουργῆσαι *Euthym.*; ähnl. *Mey. Hengstbg.* (vgl. 7, 30.). Hiermit entspricht also J. der Erwartung der Mutter, dass er handeln werde, nur schiebt er es noch auf. 'Dass die Mutter nach Vs. 5. den Sinn seiner Antwort versteht, zusammen mit ihrem bescheidenen Zurücktreten, zeugt ebenso wie ihre Aufforderung Vs. 3. von ihrem Glauben an J.; der Evglst. setzt diesen also entschieden voraus. Dass 7, 30. etc. der Ausdruck ἡ ὥρα κτλ. von der Zeit des Todes gebraucht ist, darf kein Bedenken erregen (*Br. Bauer* S. 66. *Schweiz.* S. 73.); er enthält im ganzen Ev. zwei Momente: das der göttlichen Bestimmung gegenüber menschlichem Gutdünken (dadurch erhält auch der erste schroffere Theil der Rede J. τί ἐμοὶ καὶ σοί seine bestimmte Färbung, vgl. zu 11, 33.), und das der zeitlichen Entfaltung von J. messian. Herrlichkeit im Handeln (so hier u. 7, 6. 11, 6.) wie im Leiden (so oft).' — Vs. 5. Die Mutter weiss oder vermuthet, dass J. zu seiner Hülfleistung der Diener bedürfen, also ungefähr so handeln werde, wie er nachher wirklich handelt. 'Nichts ist dafür, dass J. ihr zu dem Befehl an die Diener Veranlassung gegeben (*Ebr. Mai.*) oder dass h. an Gen. 41, 55. angespielt werde (*Hengstbg.*).

Vs. 6. ὑδρίαι] wie solche, aber kleinere, die Weiber trugen (4, 28.). κατὰ Ἰουδαίων] *gemäss* (oder: *auf Veranlassung*, Phil. 4, 11., oder: *zum Behufe* = πρός *Euthym.*, 2 Tim. 1, 1.) *der* (üblichen) *Reinigung* (dem Händewaschen vor dem Essen, Mark. 7, 2—4.) *der Juden.* χωροῦσαι - τρεῖς] *welche fassten je* (Matth. 20, 9. Mark. 6, 40.) *zwei oder drei Eimer* (ungef.; wahrsch. *Bath*, vgl. 2 Chr. 4, 5 LXX. *Joseph.* Antt. VIII, 2. 9.: ὁ δὲ βάδος δύναται χωρῆσαι ξέστας ἑβδομήκοντα δύο) = attische Metretes; der Metr. aber enthielt $1\frac{1}{2}$ röm. Amphoren (oder 72 röm. Sextarien), und eine Amph. nach *Wurm* (de ponderum etc. rationibus p. 126.) 14 Würtemb. Maass, nach *Bertheau* (z. Gesch. d. Isr. S. 77.) 80 Pf. Wasser, also jeder Krug 42—63 Maass od. 240—360 Pf. W., zusammen eine sehr grosse Quantität Weins (wenn alles geschöpfte Wasser, wie es scheint, verwandelt wurde), und eine scheinbar unpassende Vermehrung des hochzeitlichen Weingenusses, da die Gäste schon ziemlich viel getrunken hatten (Vs. 10.). 'Desshalb ist *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. 2. A. S. 284. nicht abgeneigt, das Maass nach den kleineren röm. Amphoren zu taxiren; nach *v. Ammon's* Berechnung (L. J. S. 304 ff.) ist die ganze Weinmasse viel kleiner; *Bmgt.-Cr.* bleibt bei dem allgemeinen Begr. eines „grossen Gemässes" stehen, und findet wegen der Unangemessenheit des Quantums Beschränkungen an ihrem Orte —

Alles entw. ungeschichtlich oder willkürlich.' — Vs. 7f. Das Wundermoment (sonst in einem Worte, einer Berührung, bei der sonst ähnlichen Speisung im Segnen, Brechen und Austheilen des Brodes, liegend) wird mehr vorausgesetzt, als erzählt: es scheint zwischen beiden Vss. zu liegen; Wasser hatten die Diener eingeschöpft, Wein schöpften sie aus (*Lck.*). Der Wunderwirkende bediente sich eines vorliegenden Stoffs, nach *Euthym.* ἵνα μὴ δόξῃ φαντάζειν, richtiger nach der Analogie aller Wunder, welche keine Schöpfungen aus Nichts, sondern bloss Einwirkungen einer höhern Kraft auf irdische Stoffe und Kräfte sind. τῷ ἀρχιτρικλίνῳ] τ. συμποσιάρχῳ, τ. ἐπιμελετῇ τοῦ συμποσίου (*Euthym.*), vgl. ἡγούμενος b. J. Sir. 32 (35), 1., tricliniarches b. *Petron.* 27. = praefectus cui instruendi ornandique triclinii cura incumbit, *Gloss.* Ob er zu den Gästen gehört habe oder nicht (*Sever.* in cat.), lässt sich nicht ausmachen, 'aber eben nach Vs. 8. u. 9. scheint er doch im Gastzimmer nicht gegenwärtig gewesen zu sein (*Win.* RWB. II. 493.)'. — Vs. 9. ὡς γεγενημένον] nicht: *als der Speisemeister geschmeckt hatte, dass das Wasser zu Wein geworden* (*Gersd.* S. 363.), sondern: *das zu Wein gewordene Wasser gekostet hatte.* Das Partic. als Beiwort ohne Art. wie 1, 36. 4, 39. 15, 2. vgl. *Win.* §. 20. 1. c. S. 121 f. Uebr. bezeichnen die WW. *οἶνον γεγ.* bestimmt das Wunder der Verwandlung (vgl. 4, 46.) und schneiden die Annahme eines überraschenden Hochzeitsgeschenks an Wein (*Paul. Gfr.* Gesch. d. Urchr. III. 307.) ab, erlauben auch kaum die Vorstellung einer künstlichen Weinbereitung (*Woolston, Langsdorf*). καὶ ὕδωρ] bildet eine Parenthese, daher auch ὁ ἀρχιτρίκλινος wiederholt wird. οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν] sc. πόθεν ἐστίν, dass er näml. aus dem von ihnen geschöpften Wasser entstanden sei.

Vs. 10. Der Speisemeister, der nicht wusste, woher der Wein gekommen, glaubte, der Bräutigam habe ihn herbeibringen lassen, und giebt (halb scherzhaft, *Lck.*?) seine Verwunderung darüber zu erkennen, dass er gegen die Gewohnheit den guten Wein zuerst aufzustellen (*τίθησι*, *mensae imponit*, vgl. *Brtschn.*) ihn bis zuletzt aufbewahrt habe. (Diese uns fremde und unnatürliche Gewohnheit ist von *Wetst.* durch eine Stelle aus *Cassius Iatrosophista* nicht genügend belegt, und die Stellen *Mart.* I, 27. *Plin.* H. N. XIV, 13. sind zu streichen.) ὅταν μεθυσθῶσι] nicht: *wenn sie trunken sind*, sondern: *wenn sie reichlich getrunken haben*, vgl. שָׁכַר־ 1 Mos. 43, 34. Hagg. 1, 6. — Vs. 11. 'Der Art. τὴν vor ἀρχήν, den u. A. auch *Sin.* liest, ist nach ABLΔ Minn. Patr. mit *Lachm. Tschdf.*, denen *Lck.* *Bmgt.-Cr. Mey.* beistimmen, zu streichen. Das πρώτην, welches *Sin.* hinter Γαλ. einfügt, ist sonst nirgends bezeugt. Ob Joh. diess Wunder als den Anfang der Wunder überhaupt (*Lck. de W.* 3. *Mai. Mey.* u. A.) oder als den Anfang der galiläischen Wunder bezeichnet? Das Erste wird durch die Wortstellung, das Zweite durch den wiederholten Zusatz τῆς Γαλ. u. 4, 54. nahe gelegt. Eins schliesst das Andere nicht aus (auch *Thol.*). Das erste Wunder überhaupt war zugleich das erste in Galiläa. Nicht ist gem. das erste der in Kana ver-

richteten (*Paul.*).' τὴν δόξαν αὐτοῦ] s. z. 1, 14. Vortrefflichkeit und insbesondere Humanität (*Paul.*) liegt nicht in diesem Begriffe. ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν] als Sohn Gottes (1, 50. 20, 31.), welcher göttliche δόξαν hat. 'Sie haben schon geglaubt (1, 35 ff.), aber jede Förderung und Befestigung des Glaubens ist eine Neugeburt desselben. Uebrigens ist diese Bemerkung vom Evglst. nicht zur Ergänzung von 1, 51. hinzugesetzt, und ebensowenig dadurch angedeutet, dass er mit diesem Wunderglauben vollkommen befriedigt sei (*Schweiz.* S. 68.), sondern er referirt den Eindruck, den J. That auf seine Jünger gemacht hat, vgl. auch 11, 15., gegenüber dem Unglauben, den er später (Vs. 23. noch nicht) bei dem Volke fand. Dass dieser Gegensatz dem Evglst. vorschwebte, zeigt der Inhalt von Vs. 12 ff.'

Vs. 12. verknüpft diesen Vorfall den Zeit- und Orts-Verhältnissen nach mit der übrigen Geschichte, besonders mit dem Folg.; es liegt darin die Bestätigung, dass J. seinen Aufenthalt in Kapern. gehabt (Matth. 4, 13.). Willkürlich setzt *Kuin.* z. Matth. 4, 12. die Wohnungsverlegung J. nach K. später: vielmehr muss sie 'nach *de W.* (wogg. wieder *Ebrard* Krit. S. 152.) *Thol.* hier schon vorausgesetzt werden, während sie nach *Ew.* h. berichtet wird, nach *Ebr.* aber erst 4, 43. und nach *Hengstbg.* noch später fällt.' Nach Johannes hat auch J. Familie in K. ihren Wohnsitz gehabt. κατέβη bezieht sich auf K.'s niedere Lage am See (Luk. 4, 31.). αὐτὸς καὶ ...] bekannte im A. u. N. T. auch bei den Klassikern gew. Epanorthosis oder Erweiterung (Jos. 1, 2. Matth. 12, 3. AG. 11, 14.). οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ] vgl. Matth. 13, 55. 'Der Zusatz καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ fehlt in *Sin.* a b c ff^2 al.' Die LA. ἔμειναν ist am meisten bezeugt: so oft *Orig.* genau anführt, hat er sie (*Lck.*). Sie blieben nicht lange dort wegen des nahen Osterfestes (Vs. 13.). 'So auch *Mey.*; *Ew.* nimmt als Grund an, weil dort die Verkennung und Feindschaft damals zu gross wurde, so dass es eines Umschwungs der Stimmung, wie er 4, 46—54. angedeutet sei, bedurfte, ehe J. seinen Wohnort von Neuem dahin verlegte. Nach *Hengstbg.* ist die ganze Notiz erzählt, weil Joh. aus K. war und J. in seines Vaters Haus einkehrte (?).'

'Ueber den ganzen Vorgang sagt *de W*: „Dieses Wunder, welches der Exeget anerkennen muss, macht gleich dem Speisungswunder nicht bloss dem Physiker, sondern auch dem Theologen, der J. eine höhere Kraft zuschreibt, Mühe es in seine Vorstellungen einzureihen. Gegen *Aug. Chrys. Olsh.'s* unklare Idee eines beschleunigten Naturprocesses s. *Str.* Auch in Ansehung der Veranlassung und des Zweckes bietet es grosse Schwierigkeiten dar. Die meisten andern (auch das Speisungswunder) sind Werke der wohlthätigen Menschenliebe und dieser von der Noth abgedrungen; dieses dgg. dient dem Luxus auf verschwenderische Weise (vgl. Vs. 6.) und ist in demselben Grade unnöthig, als es einen Aufwand von beinahe ganz unabhängiger Wunderkraft erfordert. Der angebliche Zweck desselben, den Contrast zwischen der strengen Lebensweise des Täufers und der freiern J. für diejenigen Jünger, welche vorher Anhänger des Erstern gewesen, ins Licht zu stellen (*Flatt* in *Süskind's* Mag. XIV. *Olsh.*), ist mit

nichts angedeutet, ja durch Vs. 11. ausgeschlossen. Jedoch darf man es nicht mit dem J. zugemutheten und von ihm verworfenen Wunder Matth. 4, 3. vergleichen, denn es ist nicht eigennützig; auch ist es kein reines Schauwunder (Matth. 4, 6.), denn es ist menschenfreundlich. Zu den innern Schwierigkeiten (wozu auch die bei Vs. 3—5. bemerkte gehört) kommt noch der Umstand, dass dieses so auffallende Wunder von den Synoptt. verschwiegen ist. Daher hat es *Str.* für ein in einem andern Sagenkreise entstandenes mythisches Product erklärt (II. 249 ff. 3. A. 206 ff. 4. A.) und dessen Elemente in Mose's Wasserspenden, Wasserverwandlung in Blut und Wasserverbesserung (2 Mos. 15, 23 ff.) und in dem ähnlichen Wunder des Elisa (2 Kön. 2, 19.) nachgewiesen (vgl. *Wetst.*). Aber alles dieses liegt noch ziemlich fern: näher der Sache und dem griech. Boden, auf welchem das Ev. Joh. entstanden ist, nicht fern liegt, was *Wetst.* anführt von der Wasserverwandlung in Wein durch Bacchus. Am analogsten wäre es diese Weinspende als ein Gegenbild der Brodspende und beide als dem Brode und Weine im Abendmahle entsprechend anzusehen. Aber der mythischen Ansicht steht neben der noch nicht über den Haufen geworfenen Glaubwürdigkeit und Aechtheit unsres Ev. entgegen das weniger sagenhafte als subjective Gepräge der Erzählung, das darauf liegende Dunkel, der Mangel einer das Ganze beherrschenden Idee bei einem Reichthume von darin liegenden J. würdigen praktischen Ideen (vgl. bibl. Andachtsb.). *Wsse.* II. 200 ff. erklärt die Entstehung der Erzählung aus einer missverstandenen Parabel.“ Zu diesen Erklärungen treten noch andere hinzu. So nimmt *Neand.* (L. J. S. 272.), früh. auch *Thol.*, an: die Kraft des Wassers sei zu der des Weins potenzirt worden. Gegen eine blosse Qualitätsveränderung aber ist der Wortlaut von Vs. 9. *Lützelberger* Ap. Joh. S. 281. erkennt h. ein Gegenstück zu den mosaischen Wundern (2 Mos. 17. 4 Mos. 20.); *Baur*, sich an die bereits erwähnten Beziehungen auf den Täufer anlehnend, versteht S. 118 f. unter dem Wasser das Taufwasser des Joh., unter dem Wein den hohen Vorzug des Messias vor seinem Vorläufer, unter der Verwandlung des Wassers in Wein den Uebergang von der Vorbereitungsstufe des Täufers zu der Epoche der messian. Thätigkeit und Herrlichkeit, unter dem Bräutigam den Messias selbst, welcher beim messian. Hochzeitsmahl die Gäste mit der Fülle seiner Gaben bewirthet, und unter dem Ganzen — eine Allegorie! Selbst *Bmgt.-Cr.* will denen nicht unbedingt widersprechen, welche eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höheren Geiste in der Erzählung gefunden haben. *Hilgfld.* Evv. S. 248. sieht eine Darstellung der Erhabenheit J. über alle engherzige Askese darin. Nach *Luthdt.* lässt der Herr h. erkennen, wie er das Wesen und die Gemeinde des A. Bds. in das neue Leben erhebe und verkläre dadurch, dass er der Bräutigam geworden sei. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 407. findet h. eine Vorausdarstellung des himmlischen Hochzeitsmahls, und *Ew.* endlich einen Ausdruck für die segnende Macht des messianischen Geistes. Aber diess Alles ohne hinreichende Begründung im Texte. — Gewiss ist, dass der Evglst. das Wunder als eine ge-

schichtliche Thatsache betrachtet wissen will, aber seine Erklg. dem menschlichen Gesichtskreis entrückt, wie er denn auch den eigentlichen Vorgang verschweigt (vgl. zu Vs. 7 f.); dass er ihm keine andere Bedeutung beilegt, als die Vs. 11. bezeichnete, wonach es die erste Selbstoffenbarung der δόξα Chr. auf dem Wege der σημεῖα ist; dass er keinen anderen Zweck verräth, als den Glauben der Jünger, wesshalb denn auch eines Eindrucks auf die Gäste nicht gedacht ist; und dass er nach Vs. 4. (s. d. Erkl.) es unter den Gesichtspunkt der göttlichen Leitung stellt, warum J. gerade hier und gerade so sich geoffenbart hat. Gerade hier ist es geschehen — weil es zur Entwickelung des Lebens J. gehört, dass er zunächst im engeren Kreise, dem eines Hauses, vor den Seinen sich offenbart. Gerade so ward es vollzogen — weil die erste Selbstoffenbarung J. zum Zeugniss für alle nachfolgende darstellen soll, wie er aus seiner Segensfülle spendet (daher die Umständlichkeit und Genauigkeit, mit welcher die Fülle und Köstlichkeit der Spende Vs. 6 f. hervorgehoben wird), wie er an die Theokratie A. T.'s und ihre Ordnungen anknüpft (daher κατὰ καθαρισμὸν κτλ. Vs. 6.) und wie er als der Herr über das Creatürliche dieses verwandelt und so verklärt. *Schweizer* S. 68 ff. sieht in der Erzählung eine Interpolation, ohne zureichenden Grund (dagg. *de W.* Einl. *Lange* L. J. I. 201 f.).'

Cap. II, 13 — III, 21.

Jesus in Jerusalem am ersten Passah. I. Tempelreinigung. II. Viele glauben an ihn. III. Gespräch mit Nikodemus.

I. Cap. 2, 13—22. *J. reinigt gleich nach seiner Ankunft in Jerus. den Tempel.* Vgl. Matth. 21, 12 f. u. Parall. — Vs. 13. ἐγγὺς ἦν] *es stand bevor*, näml. damals als J. sich etliche Tage in Kapern. aufgehalten hatte. — Vs. 14. J. scheint wie bei den Synoptt. seine Wirksamkeit in Jerus. gleich mit der Tempelreinigung zu beginnen. Ueber den Tempelmarkt und J. Verfahren dagegen s. z. Matth. 21, 12. τοὺς πωλοῦντας] *die* (gew. da befindlichen) *Verkäufer.* — Vs. 15 f. Die wahrsch. ungenaue Rede nöthigt nicht sich vorzustellen, dass J. die Geissel gegen die Verkäufer selbst gebraucht habe (vgl. *Euthym.*), 'auch ist das Mascul. πάντας durch das folg. τά τε πρόβ. κ. τοὺς βόας hinreichend erklärt (vgl. *Schweiz.*).' Das Verfahren desselben erscheint auf der einen Seite gewaltsamer als bei den Synoptt. (Gebrauch der Geissel, 'von deren bloss symbolischer Bedeutung b. *Neand. Thol.* nicht die geringste Spur im Text vorhanden ist,' Verschütten der Münze, wiewohl diess die Folge vom Umstossen der Tische war); auf der andern Seite milder in Beziehung auf die Verkäufer der (für die Armen nöthigen) Tauben, die er bloss mit Worten fortweist, 'doch lässt sich nicht leugnen, dass die verschiedene Behandlungsart in der verschiedenen Thierart ihren hinreichenden Grund hat (*Schweiz. Mai.*).' μὴ ποιεῖτε κτλ.] *Machet nicht*

das Haus meines Vaters zu einem Markthause — Tadel des an die Stelle des göttlichen Zweckes gesetzten eigennützig-weltlichen, nicht bloss an die Tauben Verkäufer, sondern auch an die Uebrigen gerichtet, milder ausgedrückt als bei den Synoptt. (Matth. 21, 13.) und geschichtlich wahrscheinlicher. — Vs. 17. ἐμνήσθησαν] wohl gleich damals, nicht erst später, weil es Joh. sonst bemerkt haben würde wie Vs. 22. (*Lck.*). γεγραμμένον ἐστίν] Ps. 69, 10., wohl nur typologisch angewandt, zumal da nicht περὶ αὐτοῦ dabeisteht. ὁ ζῆλος κατέφαγέ με] Ueberw. 'auch durch *Sin.*' bezeugte LA. καταφάγεται (Fut.): jene (Aor.) nach den LXX und viell. nach der Voraussetzung, die Erinnerung der Jünger sei später. „Der Eifer für dein Haus" ist im Ps. dadurch „verzehrend", innerlich aufreibend, dass der Eifrige desswegen Hohn erduldet (Vs. 8.): h. ist 'nach *de W.*' der thätige Eifer gemeint, und *verzehren* ist s. v. a. erfüllen, entzünden (*Euthym.*: περιλαβεῖ, καταφλέξει); *Beng. Olsh. Hofm. Luthdt.* denken an die verderblichen Folgen des Eifers, den Tod J. 'In der That, dass solch Beginnen zum Tode führen werde, konnten die Jünger merken, auch wenn sie die Rede Vs. 19. noch nicht verstanden (geg. *Mey.*, der auch h. an die innerlich aufreibende Kraft denkt, was eine grosse Heftigkeit des Affects voraussetzen würde).'

Vs. 18—22. wird von den Synoptt. nicht angeführt, der Ausspruch J. Vs. 19. aber von ihnen vorausgesetzt, Matth. 26, 61. Mark. 14, 58.; übr. entspricht entfernter Weise Matth. 21, 23 ff. — Vs. 18. ἀπεκρίθησαν] *hoben an* 'wie 5, 17., hebr., durch die LXX vermittelter Gebrauch des Wortes in Beziehung auf eine vorausgegangene Aeusserung oder That, die herausfordernder Art ist,' vgl. zu Matth. 11, 25. σημεῖον] ein *Wunderzeichen*, um sich nach Art der Propheten zu legitimiren. Sie sahen also J. Verfahren nicht als ein gewöhnliches zelotisches an, wofür es keiner solchen Legitimation bedurft hätte. 'Zugleich aber ist die Frage ein Beweis, dass sie in der Reinigung des Tempels selbst kein Wunder sahen.' δεικνύεις ἡμῖν] *lässest du uns sehen*, 10, 32. ὅτι ταῦτα ποιεῖς] *desswegen* (in Beziehung darauf) *dass* (9, 17. Matth. 16, 8.).

Vs. 19. ALMVX *Sin.* v. Minuscc. *Orig. Lachm. Tschdf.* lassen den Art. vor Ἰησοῦς weg. Darüber findet ein grosses Schwanken Statt, vgl. Vs. 22. 1, 49. 3, 22. 4, 17. 21. 26. 34. 48. 50. 53. 54., dagg. 2, 24. 3, 3. 5. 10. 4, 1 f. 13. 44. 47. λύσατε κτλ.] Dass diese Rede, gegen die Deutung des Evglst. Vs. 21., welche die Alten, *Kuin. Thol. Hildebrand* in *Hüffells* Zeitschr. II, 1. *Kling* in theol. St. u. Kr. 1836. S. 127 ff. *Mey. Mai.*, 'auch *Baur* S. 140 f. (der aber doch auch den Sinn darin findet: wie der getödtete Leib wieder aufersteht, so giebt es nicht bloss einen ναὸς χειροποίητος, sondern auch einen *v.* ἀχειροποίητος), *Hauff* Stud. u. Krit. 1849. S. 106 ff., ferner *Hilgfld.* S. 245 ff. (der aber die Worte seinem Princip gemäss aus der valentinianischen Christologie erklärt), *Luthdt.* (der aber den Doppelsinn annimmt: mit dem Tode J. sei der Tempel Jerus. als Haus Gottes zerstört, mit der Auferstehung J. das geistliche Haus Gottes zu bauen begonnen) und ähnlich wie dieser *Hengstbg. Ebr.* u. A. als den urspr.

Sinn ansehen, sich auf den Tempel und zwar als den Sitz und das Schema des jüd. Gottesdienstes und somit auf diesen selbst beziehe (*Herder* von Gottes Sohn etc. *Henke* in *Pott* et *Ruperti* Sylloge commentt. I. 8 sqq. *Gurlitt* expl. ev. Joa. 2, 13—3, 13. p. 7. *Paul. Lck. Blk.* St. u. Kr. 1833. S. 442 ff. Beitr. S. 226 ff. *Kohlschütter* comm. in Jo. 2, 19. *Schweiz.* S. 138. *Bmgt.-Cr. Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Theol. 1859. p. 700. *Ew.*), erhellet 1) aus der Antwort der Juden Vs. 20., 2) aus der darauf gegründeten Anklage (Matth. 26, 61. Mark. 14, 58.), 3) aus dem Orte, wo J. sprach, und der in der Tempelreinigung liegenden Veranlassung. Die Beziehung auf J. Leib hätte durch eine zeigende Gebärde angedeutet werden müssen, welche schwerlich Statt gefunden hat, da die Jünger erst durch die Auferstehung J. darauf geführt worden zu sein scheinen; und auch so wäre die Allegorie ohne hinzugefügte Bestimmung (vgl. Vs. 21. 1 Cor. 6, 19. 2 Cor. 6, 16.) hart, und der Gedanke unpassend gewesen, indem J. sich nicht selbst auferweckt hat (s. z. 10, 18.) und, wenn diess auch der Fall gewesen wäre, darin keine Legitimation der Tempelreinigung lag. Gegen diese Erkl. muss man nicht (mit *Storr* in *Flatt's* Mag. IV.) einwenden, dass das Obj. im zweiten Satze anders gewendet und da in einem höhern Sinne genommen ist (vgl. Mark. 14, 58.: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, κ. - - ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*): das Gleiche geschieht Matth. 10, 39. (*Blk.*); auch ist der jüd. und christl. Gottesdienst der Substanz nach Einer. Der Imper. *λύσατε* (= *καταλύσατε* Mark. 14, 58., vgl. *Kypk. Wetst.*) ist nicht auffordernd (*Henke, Olsh.* vgl. 7, 52. Luk. 10, 28.), auch nicht einmal vorwerfend („Fahrt nur so fort den Tempel zu entweihen bis zur völligen Zerstörung seines Dienstes" *Lck.* 2.), sondern hypothetisch (Matth. 12, 33.), viell. mit Anspielung an die neuerlich geschehene (theilweise) Abbrechung des Tempels durch Herodes, so dass der Gedanke nicht ist: *Wenn* dieser Gottesdienst durch eure Entweihung untergeht, so *werde* ich einen neuen errichten (welcher Gedanke nicht einmal richtig ist, denn auch ohne die Missbräuche der Priester und Pharisäer hätte J. doch einen neuen Gottesdienst gebracht, vgl. 4, 21., und wobei das *ἐν τρισὶν ἡμέραις* überflüssig ist); sondern: gesetzt, ihr brächet diesen Tempel ab, so *habe ich die Macht* ihn bald wieder aufzurichten. (Die Anklage Matth. 26, 61. war desswegen falsch, weil sie J. die Absicht diesen Tempel abzubrechen beilegte). J. will, die Zeichenforderung ablehnend, unmittelbar (wie Luk. 11, 30. Matth. 16, 4.) sich *durch sich selbst* legitimiren, indem er sein Verfahren als *Reformator* dadurch rechtfertigt, dass er sich die Macht als *Stifter* beilegt. Aehnl. Matth. 12, 8. Dass *ἐν τρισὶν ἡμέραις* ein sprichwörtlicher Ausdruck sei, ist durch Hos. 6, 2. Luk. 13, 32. nicht genug bewiesen (denn dort findet der bekannte Parallelismus מִיֹּמַיִם = בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי Statt, vgl. Spr. 31, 15. 18. 21. 29. Jes. Sir. 23, 16. 26, 28., obschon in solchem Falle immer das letzte Glied als eig. aussagend gilt), daher *Olsh. Kern* (Hauptthatsachen etc. S. 128.) in diesen WW. eine von J. beabsichtigte Anspielung auf seine Auferstehung finden;

indess ist diese Schwierigkeit keineswegs entscheidend, und der Vorgang jener Stelle des Hos. in Verbindung mit der Bedeutsamkeit der Zahl Drei macht den sprichwörtlichen Gebrauch wenigstens wahrsch. (vgl. Matth. 13, 33. Luk. 11, 5. 13, 7. AG. 5, 7. 9, 9. 17, 2. 20, 3. 25, 1. 28, 7. 11. 12.). *)

---

*) 'Der Bearb. bat sich nach wie vor nicbt das Recht zugestanden, obiger Ausführung von *de W.* etwas zu substituiren. Allein er wiederholt, wie in d. 4. A., seine Bedenken. Von dem ohen Gesagten heweist nicht genug 1) die *Antwort* der Juden — denn diese als *absichtliches* Missverständniss zu fassen, ist ganz johanneisch (vgl. 7, 35. u. a.); 2) die darauf gegründete *Anklage* — denn war sie bloss desswegen falsch, weil sie J. die Absicht diesen Tempel abzubrechen, was er hier den Juden anheimstellt, beilegte, so wäre doch der Sinn des Ausspruchs J. von den falschen Zeugen richtig erfasst gewesen, und sie konnten unmöglich falsch genannt werden (*Thol.*). Vielmehr ist gerade dieser Umstand geeignet, die Ueherzeugung herheizuführen, dass auch hei den Synoptt. die johann. Auffassung herrschend war. Nicht genug beweist 3) der *Ort* — denn dieser kann eben so die Bezeichnung *ναός* für den Leih an die Hand gegehen hahen; 4) die *Veranlassung* — denn es ist ganz der johann. Art gemäss, dass J. *nur* die Frage Vs. 18. festhält und in seiner Antwort auch üher sie hinausgeht, indem er vorhedeutend auf das grösste Wunder hinweist. —

Zugestanden ist aber — auch nach der von *de W.* gegehenen Erkl. — dass J. unter einer Paradoxie, die er ausspricht, und durch sie, auf eine höhere Wahrheit binzielt. Ist diess die Absicht J., so müssen auch die *Ausdrücke so lauten* und die *Worte so gesprochen* sein, als hezögen sie sich nur auf den äusseren Tempel. Daher verstösst es gegen den Doppelsinn des Worts, für die Beziehung der Worte J. auf seinen Leib eine zeigende Gehärde zu fordern; daber erklärt sich das ungewöhnliche *τὸν ναὸν τοῦτον* für *τὸ σῶμά μου*, und es ist unnöthig hier nach Analogien, am wenigsten aus dem Gnostizism (*Hilgfld.* S. 245 ff.) zu suchen; daher vielleicht sogar das Activ. *ἐγερῶ* Vs. 19., während die Auferweckung sonst immer als eine That des Vaters bezeichnet wird, und Joh. in seiner Erklärung unhedenklich *ἠγέρθη* setzt, obwohl diess auch ohnedem aus 10, 18. hinreichend sich erklärt.

Diess Alles spricht also eher *für* als *gegen* die johanneische Beziehung der Worte auf die Auferstehung. Nennt man dann die Allegorie obne hinzugefügte nähere Bestimmung *hart*, so ist zu entgegnen, dass jede nähere Bestimmung den doppelsinnigen Charakter des Worts aufgehohen hahen würde. Findet man den Ausspruch *unzeitig*, weil die Juden noch nicht die Absicht gehabt hätten, J. zu tödten, so vergisst man, dass der Tod Chr. nichts als die letzte Folge von der Gesinnung war, die in der Tempelentheiligung wie in der Frage Vs. 18. (vgl. Vs. 24.) Jesu entgegentritt, dass also diese Zusammenfassung von Anfang und Ende im Geiste J. um so weniger etwas Ahnormes hat, als *λύσατε* ja nicht auffordernd, sondern hypothetisch zu fassen ist. Auch die Andeutung üher seine Auferweckung ist hier nicht zu früh; wenigstens wäre sie es dann 3, 14 f. nicht minder. Dass aher heide Hinweisungen — auf Tod wie Auferstehung — hier noch sehr versteckt erscheinen, stimmt ganz mit der Anlage des Ev., wonach dieselhen in paralleler Progression mit der steigenden Feindseligkeit der Juden auch hestimmter und klarer werden. Meint man ferner, ein solcher Ausspruch unter solchen Umständen müsse den Juden *absolut unverständlich* gewesen sein, so ist diess theils durch das hereits Bemerkte erledigt, theils ist daran zu erinnern, dass dann andere Aussprüche J. nach Joh. unter dieselhe Kategorie fallen (vgl. nur 6, 51 ff.). Behauptet man endlich, dass dann wenigstens *keine Legitimation der Tempelreinigung* in den Worten J. lag, so bedenke man doch, dass die Auferweckung nichts als die höchste Bewährung der Reihe von Acten J. ist, die mit der Tempelreinigung beginnen, dass also, wie der Anfang bereits auf den Ausgang hinweist, dieser jenen auch legitimirt. Und welche Antwort

Vs. 20. τεσσαράκοντα - - οὗτος] Es ist vom herodian. Tempel die Rede, an welchem vom 18. Reg.-J. des Herod. (*Joseph.* Antt. XV, 11. 1.) oder nach anderer Rechnung vom 15. (*Joseph.* B. J. I, 21. 1.) bis unter Herodes Agrippa II. und den Procurator Albinus (*Joseph.* Antt. XX, 9. 7.), vom J. 20 v. Chr. bis z. J. 64 n. Chr. gebaut wurde. Rechnet man nun zu den 20 J. v. Chr. von dessen 30jähr. Alter 26 J. hinzu (wenn er nämlich im J. 4 ant. aer. Dion. geboren ist): so erhält man 46 J. '*Ew.* Gesch. Chr. S. 137 f. rechnet von 20 v. Chr. bis 28 n. Chr., indem er nur die zwischeneinfallenden vollen Jahre zählt.' Das Ztw. οἰκοδομήθη braucht nicht nothwendig vom vollendeten Baue verstanden zu werden; auch konnte damals gerade ein Stillstand Statt finden. — Vs. 21. τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος] Gen. apposit. Röm. 4, 11. *Win.* §. 59. 8. S. 470. — Vs. 22. Das οὖν macht das ἐμνήσθησαν κ. ἐπίστευσαν zur Folge der geschichtl. Anmerkung Vs. 21.; jedoch ist es wahrsch., dass die Jünger, weil sie vor J. Auferstehung nicht an das Wort dachten, es auch nicht davon verstanden. αὐτοῖς fehlt in AFHLMSVX *Sin.* 1. v. a. Minuscc. Vulg. al. *Orig.* al. b. *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* τῇ γραφῇ] dem A. T., näml. in den typologisch gedeuteten Stellen von J. Auferstehung, besonders Ps. 16, 10., vgl. 20, 9. Luk. 24, 26. τῷ λόγῳ ᾧ κτλ.] bekannte Attraction, *Win.* §. 24. 1. *Sin.* l. ὅν. — 'Vs. 21. u. 22. sind nach *Schweiz.* S. 64. wegen der Beziehung auf die leibliche Auferstehung unächt. Ohne jede Berechtigung!'

'Die Synoptt. (Matth. 21, 12 f. Mark. 11, 15 f. Luk. 19, 45 f.) berichten den Act der Tempelreinigung nicht beim ersten, sondern beim letzten, aber doch bei einem Passah. Zudem geschieht die Handlung h. wie dort bei dem Beginn der jerusalemitischen Wirksamkeit, h. wie dort bei dem ersten Betreten des Tempels, h. wie dort mit wesentlich demselben Verlauf, nur dass Joh. genauer berichtet und die Synoptt. das W. J. Vs. 19., obwohl sie seiner sonst gedenken (Matth. 26, 61. etc.), nicht bei dieser Gelegenheit erwähnen. Dieses Letztere aber gehört nicht zum Acte selbst, sondern zu seiner Rechtfertigung (vgl. Vs. 18.). Ein wesentlicher Unterschied ist dem-

---

ist übrigens der Forderung eines (nie ganz unsinnlichen) σημεῖον adäquater? die Hinweisung auf die rein geistige Stiftung des N. Bundes oder auf das wahre und höchste σημεῖον der Auferstehung? —

Rechnen wir dazu, dass es sonst nicht in der Art J. liegt, sich als Religions-Stifter darzustellen (er ist vielmehr immer das persönliche Princip [vgl. 14, 6. u. ö.] eines neuen Lebens in Gott nach individueller wie socialer Seite hin), und dass, wenn J. hier wirklich den Wiederaufbau einer neuen theokratischen Ordnung gemeint hat, dieser seinen eigentlichsten Mittelpunkt eben in den Thatsachen des Todes und der Auferstehung besitzt, dass also *sachlich* die moderne Deutung der Auslegung des Evglst. sehr nahe liegt (*Ebr. Lange*); gestehen wir uns ein, dass es immer bedenklich bleibt und solchen Vorwürfen, wie sie *Baur* S. 137 f. gemacht hat, Raum giebt, wenn man sich ohne *absolut nöthigende* Gründe — und diese sind hier, wo sich noch viel für die Auslegung des Evglst. sagen lässt, nicht vorhanden — über den Evglst. stellt: so bleibt uns keine andere Wahl, als gegen *de W.* und die gewöhnliche moderne Deutung uns für die Auslegung des Evglst. zu entscheiden.'

nach, was den Act selbst betrifft, nicht zu erkennen, und zwar auch nicht nach seiner Tendenz; beide Male trägt er das prophetisch-reformatorische Gepräge. Die Annahme dass J. bei den Synoptt. als Prophet die Stätte der Anbetung schütze, während er bei Joh. als Sohn das Hausrecht übe (*Luthdt.* nach *Hofm.*), hat wenigstens im Texte keinen Anhalt, denn die Synoptt. erwähnen den Spruch Gottes (daher *ὁ οἶκός μου*), Joh. das begleitende Wort J. (daher *τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου*), beide mit demselben Gedanken. Willkürlich ist auch die Unterscheidung zwischen einem reformatorischen (b. Joh.) und judiciellen (b. den Synoptt.) Charakter der Erzählung (*Hengstbg.*). Entweder also muss man annehmen, dass ein und derselbe Act mit derselben Tendenz zwei Mal geschehen sei (*Thol. Olsh. Bmgt.-Cr. Mai. Ebr. Mey.*), was theils an sich theils wegen des Mangels jeder Rückbeziehung bei den Synoptt. unwahrscheinlich ist; oder man wird zu der Annahme getrieben, dass Joh. und die Synoptt. dasselbe Factum, nur zu verschiedener Zeit, berichten. Dann fragt sich, ob auf Seiten der Synoptt. (*Str. Wss. Baur, Hilgfld.*) oder des Joh. (*Lck. Ew.* u. A.) die chronologische Wahrheit sei? Bei der Schicklichkeit, dass J. mit dieser entscheidenden Handlung eher seine Wirksamkeit beschlossen als begonnen habe (freilich b. Joh. spart er seine öffentliche Erklärung der Messias zu sein nicht so auf wie bei den Synoptt., und auch bei diesen nicht constant, vgl. Matth. 5, 17.), und bei der spätern Abfassung unsres Ev. könnte man einen Gedächtnissfehler des Joh. wohl annehmen. Aber da bei ihm die Reden J. Vs. 16. u. 19. das Gepräge der Glaubwürdigkeit tragen, während erstere bei den Synoptt. entstellt und die zweite gar nicht vorkommt, und da der synopt. Bericht mit dem offenbaren Irrthume, dass J. während seiner Wirksamkeit bloss Ein Passah besucht habe (s. Einl.), zusammenhängt: so dürfen und müssen wir das Richtige auf Seiten des Joh. finden, 'um so mehr, als der prophetische Charakter der ganzen Handlung nicht sowohl zur letzten Woche, als vielmehr zur prophetischen Thätigkeit J. stimmt.'

II. 2, 23—25. *J. findet in Jerus. Glauben.* — Vs. 23. *'ὡς δὲ ἦν*] der erste Aufenthalt und die ersten Erfahrungen J. gegenüber seinem ersten Auftreten und Handeln.' *ἐν Ἱεροσολύμοις*] *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* fügen nach den besten ZZ. *τοῖς* ein, wie der gew. T. 5, 2. 10, 22. vgl. 11, 18., dgg. *ἐν Ἱεροσ.* 4, 20 f. 45. vgl. 1, 19., und beständig *εἰς Ἱεροσ.* — *ἐν τῷ π.*, *ἐν τῇ ἑορτῇ*] Erkl. vom griech. Standpunkte aus, vgl. 6, 4. *ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*] vgl. 1, 12. *θεωροῦντες - - ἐποίει*] gieht den (nicht hinlänglichen) Grund des Glaubens an: sie hätten der Wahrheit seiner Lehre glauben sollen (*Euthym.*) vgl. 4, 48. 8, 30 f. 11, 45. — Vs. 24. *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς*] im Gegensatz zu den *πολλοῖς*. — *οὐκ - - αὐτοῖς*] *vertrauete sich ihnen nicht an,* Wortspiel. Worin bestand diese Vorsicht? Nach *Chrys. Theoph. Beng. Kuin.* hielt er gegen sie mit seiner Lehre (Messiaserkl. *Mai.*) zurück; aber dann hätte er sie ja vom wahren Glauben zurückgehalten, auch handelt er nicht so gegen Nikodemus; besser: er hielt sie noch nicht für wahre Jünger (*Euthym.*), glaubte

sich noch nicht mit ihnen am Ziele 'und ging zu ihnen nicht das Verhältniss der Vertrautheit ein, wie zu seinen Jüngern.' Davon lag der Grund in seiner Menschenkenntniss: διὰ τὸ γινώσκειν πάντας Die LA. πάντα (EFGH Minuscc.) ist nicht genug bezeugt, und verallgemeinert den Gedanken zu sehr, da doch nach dem Folg. nur von Menschenkenntniss die Rede ist, und auch nur in menschlicher, obschon einzig vollkommner Weise (*Lck.*). — Vs. 25. J. Menschenkenntniss war eine innerliche, das Innere, die Gesinnung (τί ἦν ἐν τ. ἀνθρ.), sonst (1, 49. 4, 17 f.) auch äussere zufällige Erlebnisse erkennende und dabei nicht auf äussern Zeugnissen beruhende. χρείαν εἶχεν ἵνα] Constr. wie ἄξιος ἵνα 1, 27., vgl. 16, 30. 1 Joh. 2, 27. περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀνθρ.] Der Art. bezeichnet den bestimmten Menschen, mit dem J. gerade zu thun hatte. αὐτὸς γὰρ] im Gegensatz zu dem ἵνα τις μαρτυρήσῃ. 'Die ganze Bemerkung hat einigen Werth zur Erkenntniss der Anlage des Ev.'

III. 3, 1—21. *Wie J. einen Wundergläubigen (Nikodemus) zum Höhern hinführt.* Nicht ein Beleg des αὐτὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (*Lck.*), 'eher ein Beispiel des Anfängerglaubens nach seiner bessern Seite (*Thol. Luthdt.*), am Besten wohl eine Bestätigung der ganzen Bemerkung 2, 23 ff. (auch *Hengstbg.*) oder nach *de W.* noch richtiger': diese Bemerkung leitet die durch J. Erkll. über das Reich Gottes u. s. w. so wichtige Unterredung mit Nikodemus ein. Vgl. über dieses Stück *Knpp.* Script. var. argum. I. 183 sqq. *Koppe* in *Pott* syll. IV. 31 sqq. *Gurlitt* explic. c. 2, 13—3, 13. Ev. Joan. Hamb. 1805. *Scholl* in *Klaibers* Stud. V. 1. *Fabricius* Chr. c. Nicod. colloqu. Gott. 1825. *Jacobi* Stud. u. Krit. 1835. 1.

Dieses Gespräch mit Nikod. hat ausser der *Einleitung* (Vs. 1. 2.) zwei Theile: 1) das *eig. Gespräch*, betreffend die Wiedergeburt (Vs. 2—10.); 2) die '*Schlussrede J.*, welche in eine Betrachtung des Evglst. (?) übergeht (Vs. 11—21.).

Vs. 1 f. *Einleitung.* 'ἦν δὲ ἄνθρωπος] schliesst sich nicht gerade an Vs. 25. an, sei es dass das Mensch-Sein betont (*Stier*), sei es dass aus dem Volk ein Einzelner herausgehoben (*Luthdt.*) werden soll; es hat nicht den Nachdruck wie 1, 6. und empfängt seine nähere Bestimmung durch ἐκ τ. Φ. Auf den Stand kommt es an.' Νικόδημος] ein bekannter griech. Name (s. *Wetst.*), der aber auch unter den Juden üblich sein konnte. Die Person unsres N., der noch 7, 50. 19, 39. vorkommt, haben *Lightf. Alting, Wetst.* in dem נַקְדִּימוֹן des Talmud (Taanith f. 20. c. 1. Gittin f. 56. c. 1.), welcher eig. Bonai geheissen (ein B. wird unter J. Schüler gerechnet Sanhedr. f. 43. c. 1. b. *Schöttg.* de Mess. p. 703.), nachweisen wollen; aber er soll bei der Zerstörung Jerus.'s gelebt haben. Bei *Joseph.* B. J. II, 17. 10. kommt nicht ein Gorion Sohn des Nikodemus (*Paul.*) sondern Sohn des Nikomedes vor. ἄρχων τῶν Ἰουδαίων] Beisitzer des Synedriums (7, 50. Luk. 23, 13.) und zugleich ein νομοδιδάσκαλος (Vs. 10.). οὗτος - νυκτός] aus Furcht vor den Juden (12, 42.). Wahrsch. sprach er J. ohne Zeugen, so dass kein Apostel zugegen war; 'nach *Bmgt.-Cr.* ohne solche Zeugen, die er zu fürchten

hatte.' Lies mit *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* nach den best. *ZZ.* πρὸς αὐτόν st. πρ. τ. Ἰησοῦν.

Vs. 2—10. *Gespräch von der zum Eintritte ins Reich Gottes unumgänglich nothwendigen Wiedergeburt.* — Vs. 2. οἴδαμεν] ist auf mehrere Gleichgesinnte z. B. Joseph von Arimathia zu beziehen. ὅτι διδάσκαλος] *dass du von Gott hergekommen bist als Lehrer,* dass du ein von Gott gesandter Lehrer bist. Dass der Glaube des N. erheuchelt gewesen sei (*Kopp.*), ist ganz gegen den Sinn des Evglst. (vgl. 2, 23.). ἐὰν μὴ - - αὐτοῦ] *wenn nicht Gott mit ihm ist* (mit seinem Beistande und seiner Kraft). Das ist eben der Begriff eines σημεῖον, dass es eine von Gott (vermöge des Gebetes nach 9, 31.) mitgetheilte Kraft offenbart.

Vs. 3. Die in der Art des Joh. etwas abrupte Antwort J. ist doch dadurch motivirt, dass er den N. vom blossen Wunderglauben zu einem die Gesinnung umwandelnden Glauben hinführen will, und daher die wahre μετάνοια die Wiedergeburt verlangt (ähnl. Matth. 7, 21.). Eine Auslassung etwa einer Frage des N. über das 'oder nach den Bedingungen zum Eintritt in das' Reich Gottes, dergleichen fast alle Ausll. annehmen, ist nach der Art, wie J. bei den Synoptt. zu antworten pflegt, unwahrsch. *Lightf.'s* von *Lck.* gebilligte Verbindung: Videris tibi videre aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo: Amen dico tibi: nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non fuerit natus ἄνωθεν — ist zu gesucht, und das ἰδεῖν wird zu sehr gepresst, wenn es wesentlich anders als εἰσελθεῖν Vs. 5. genommen wird. 'Die Ansicht, J. wolle sagen: nicht als *Lehrer*, in dem Sinne wie die Juden meinten, sei er gekommen, sondern für die sittliche Umbildung der Welt (*Bmgt.-Cr.*), scheitert schon daran, dass Vs. 3. gar keine Beziehung auf die Person J. enthält; auch ist das zu künstlich.' γεννηθῆναι ἄνωθεν ist nach der gew. 'neuerdings wieder von *Stier, Luthdt. Hofm. Hengstbg.* vertretenen' Erkl. = γ. δεύτερον (Vs. 4. vgl. Gal. 4, 9.: πάλιν ἄνωθεν), ἀναγεννηθῆναι 1 Petr. 1, 3. 23., παλιγγενεσία Tit. 3, 5., καινὴ κτίσις Gal. 6, 15., καινὸς ἄνθρωπος Col. 3, 9., ἀνακαίνωσις τοῦ νοός Röm. 12, 2., vgl. Jevamoth f. 62. 1.: „Qui proselytus factus est, est sicut parvulus neonatus" (כְּקָטָן שֶׁנּוֹלַד); *Senec.* ep. VI.: „non emendari tantum, transfigurari" — tiefere Bezeichnung des Begriffs μετανοεῖν. Besser aber nimmt man es mit *Orig. Cyrill. Theoph. Erasm. Lck. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. Hilgfld.* für γ. οὐρανόθεν, ἐκ θεοῦ, weil ἄνωθεν niemals *wieder*, sondern nur *von vorne* heisst, 'was zum Begriff des Geborenwerdens nicht passt,' weil es b. Joh. immer in obiger Bedeutung vorkommt, Vs. 31. 19, 11., und weil er nicht den Begriff der Wiedergeburt, sondern bloss den der Geburt aus Gott kennt, 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18., der allerdings der Sache nach mit jenem zusammenfällt. ἰδεῖν] *erfahren, Theil nehmen,* mit enthalten (vgl. z. Vs. 5.) in εἰσελθεῖν (vgl. Luk. 2, 26. AG. 2, 27. 1 Petr. 3, 10.). τὴν βασιλ. τ. θεοῦ] vgl. Matth. 3, 2., b. Joh. nur h. u. Vs. 5. 'und auch da nur so, dass der Ton auf der Bedingung zum Eintritt in dasselbe, nicht auf dem Begriff desselben liegt.'

Vs. 4. Nikodemus fragt nicht, wie es komme, dass ein Jud wie ein Proselyt von neuem geboren werden müsse (*Knpp.*); auc nicht: „Wenn denn doch eine Wiederholung der leiblichen Gebu als etwas Unmögliches nicht gemeint sein könne, was denn sonst? (*Lck.* 2.); ʼauch nicht vergleichungsweise: „die Forderung J. se ja so unstatthaft, wie wenn von leiblicher Geburt die Rede wär für einen der alt ist“ (*Schweiz.* S. 33. *Thol. Bmgt.-Cr. Mai. Hengstbg* — denn eine Vergleichung liegt nicht im Text; auch nicht: „wi kann dieses ἄν. γενν. Statt finden, ohne mit einer zweiten leibl. Ge burt“, so dass Nik. eine zweite leibl. Geburt als nothwendige Natu voraussetzung für den neuen Anfang persönlichen Lebens gefasst hab (*Luthdt.*), wovon seine WW. nichts sagen;ʼ sondern er hängt sich a das γεννηθῆναι, versteht es von leiblicher Geburt schlechthin, un fragt, wie diese möglich sei (*Str.* vgl. *Lck.* 3. *Stier, Mey.*). Mi dem Zusatze γέρων ὤν bezieht er die Forderung J. auf sich un seines Gleichen. ʼNach *Grimm* Encycl. XXII. 49. war der ursprüng liche, aber vom Evglst. verwischte Sinn: für mich als alten Man ist eine Umwandlung des Inneren vollends unmöglich — dann ist de Missverstand dem Evglst. zuzuschreiben. Nach *Lange* L. J. II. 495 nahm Nik. das Wort J. geflissentlich buchstäblich, nicht aus Be schränktheit, sondern in gereizter Empfindlichkeit — allein der Wort laut lässt keine andere Annahme zu, als dass N. das Wort J. nich verstanden habe. Desshalb sagt *de W* 3.: „Eine solche zumal so hartnäckige (Vs. 9.) Unwissenheit aber ist an einem israelit. Gelehrte auffallend (vgl. Vs. 10.), ja unwahrsch.; und da sie einem durch gehenden Typus der johann. Wechselreden entspricht (s. Einl.), se darf sie wohl auf Rechnung der Darstellung des Evglst. gesetzt wer den.“ Allein man darf nicht übersehen, dass die Unfähigkeit, J. i seiner reinen Geistigkeit, in der er auch hier von vorn herein auftritt zu verstehen, nicht allein Seitens des Unglaubens, sondern auch Sei tens des Wunderglaubens eine in dessen Wesen begründete und reale ist. Nur wenn man diess leugnet, kann man derartige Missverständ nisse, die allerdings häufig wiederkehren und auch nur sehr schwe überwunden werden (vgl. Vs. 9.), bloss zur Darstellungsweise de Evglst. rechnen und in ihrem durchaus gemeinsamen Grund und Charakte — dem der ausgeprägten Sinnlichkeit — reine Willkür des Evglst finden. So ist auch hier der Unverstand des Nik. in seinem Wunder glauben (Vs. 2.) begründet. Nur von dieser Seite ist Nik. aufgefasst er gehört, wie aller Wunderglaube, noch zu der materiellen Ge sinnung und fleischl. Lebensrichtung, wie sie Vs. 6. bezeichnet ist darum kann er das Geistige nicht fassen; und durch seine intellec tuelle Bildung als διδάσκαλος (Vs. 10.) wie seinen guten Willen wir der Contrast wohl schneidender, aber das Missverständniss nicht un möglich. *Mey.* nimmt zur Erklg. die Verwirrung hinzu, in die Nik durch die überraschende Antw. J. versetzt worden sei; *Stier* setzt Beides voraus, dass er J. nicht verstand und nicht verstehen wollte.ʼ

Vs. 5. J. erklärt γεννηθῆναι ἄνωθεν durch γ. ἐξ ὕδατος κ πνεύματος] Die Präp. ἐκ bezeichnet h. schwerlich das Hervorbringend

(*Lck.*), sondern das Element; vgl. 1, 13. Der Art. fehlt vor πνεύματος, schon weil ὕδατος keinen verträgt (1, 26. 33.) und weil h. nicht so bestimmt gesprochen wird wie Vs. 6. 8. (*Lck.*). ὕδωρ ist einfach die Taufe als das von Joh. u. J. (Vs. 22. 4, 2.) vollzogene Symbol der Reinigung (καθαρισμός Vs. 25.) von Sünden und der Einweihung zum Reiche Gottes, auf welches h. wie 1 Joh. 5, 7 f. Mark. 16, 16. ein grosses Gewicht gelegt wird, aber nur insofern es ein thatkräftiges Symbol war und den ersten Schritt ins Reich Gottes bezeichnete (λουτρὸν παλιγγενεσίας Tit. 3, 5.). Vgl. *Knpp. Schulth.* in *Win.* exeg. St. I. 139 f. *Thol.* Falsch denken *Euthym. Bez. Herd.* bloss an die Proselyten- und johann. Taufe und *Schweiz.* bloss an die erstere, *Bmgt.-Cr. Hofm.* Schriftb. II. 2. S. 12. *Luthdt.* bloss an die zweite. Nach der letzten Ansicht meint Chr., dass „zur Wassertaufe, welche Nik. von Johannes her kannte, die Geistestaufe durch J. hinzutreten solle" Allein das würde eine comparative Wendung, wie etwa: „nicht nur aus Wasser, sondern auch aus Geist" voraussetzen. J. aber stellt nicht die Wasser- und Geistestaufe einander gegenüber, wie es sonst wohl geschieht (AG. 1, 5.), sondern fasst beides in eins zusammen. Was Joh. 1, 26. 31. 33. Matth. 3, 11. u. Parall. aus einander gehalten ist: die äussere Reinigung durch Wasser und die innere lebendige Reinigung durch den Geist, wird h. verbunden: letztere (= ἐκ θεοῦ 1, 13.), welche allein den wahren Begriff der Wiedergeburt ausmacht, wird Vs. 6. allein genannt.' Viele Ausll. besonders die der reformirten Kirche künsteln h., weil ihnen die Taufe nicht bedeutend genug vorkam; *Calv.* versteht darunter: spiritum, qui nos repurgat et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae; *Grot.*: spiritum aquae instar emundantem; *Zwingli*: cognitionem, claritatem, lucem coelestem; *Coccej.*: gratiam Dei, sordes et vitia abluentem; *Lmp.*: obedientiam Christi; *Marck.*: doctrinam Christi; *Mai.* bezieht es bloss auf die Wirksamkeit der Taufe; *Lck.*: „J. verweist N. nicht auf die Taufe als solche, weder auf die johann. noch christl.; nur anspielend auf die symbol. Bedeutung des Wassers in der Taufe verpflichtet er ihn zu dem wesentlichen Inhalte aller Taufe zum Reiche Gottes"; *Olsh.*: „Die Ideen der Geburt und Schöpfung sind nahe verwandt; wie nun in der Schöpfung das Wasser als das Gebildete (?), der Geist als das Bildende erscheint, so ist auch in dem γενν. ἐξ ὕδατος κ. πν. der Geist das schöpferische Princip der Wiedergeburt, das Wasser das weibliche Princip derselben, das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele, welche gleichsam die Mutter des neuen Menschen ist" (!!). 'Chr. will übrigens mit dem Gedanken nicht eine Erleichterung zu besserem Verständniss, sondern eine genauere Bestimmung unter Bezugnahme auf bestimmte Zeitvorgänge geben. Hier, wo er vom Aufnahmeact redet, braucht er nicht mehr ἰδεῖν (Vs. 3.) sondern εἰσελθεῖν (wofür allerdings *Sin.* M wieder ἰδεῖν lesen), nicht mehr die innere Erfahrung, sondern den Eintritt bezeichnend, der allerdings jene mit einschliesst.' — Die Idee musste nach Ps. 51, 12. Ezech. 18, 31. 36, 26 f. Joel 3, 1. dem N. bekannt sein.

Vs. 6. enthält den Beweis der Nothwendigkeit der Wiedergeburt (daher man auch mit *Euthym.* γάρ ergänzen kann) in zwei allgemeinen (das Neutr. dient, obwohl Personen gemeint sind, der Allgemeinheit, *Win.* §. 27. 5.) antithetisch-parallelen Sätzen, deren Subj. und Präd. dasselbe einmal der Entstehung (τ. γεγεν.) sodann dem Wesen nach (σάρξ, πνεῦμα) bezeichnen; dieses Wesen aber ist durch Emphase sittlich zu bestimmen, σάρξ als schwach fehlbar sündhaft, vom Göttlichen abgewandt (Matth. 26, 41. 1 Joh. 2, 16. Röm. 8, 5—7. Gal. 5, 17 ff.), πνεῦμα als heilig und göttlich; und die allgemeinen Sätze muss man dadurch in die gehörige Beweisstellung bringen, dass man als Hülfssätze hinzudenkt: das Fleischliche Sündhafte aber ist unfähig zum Reiche Gottes (1 Cor. 15, 50.), und nur das Geistige Göttliche ist desselben fähig (Röm. 8, 14.). Indem die fleischliche Geburt als nur Fleisch Schwachheit Irrthum Sünde bedingend bezeichnet wird, wird dem jüd. Abstammungs-Stolze (8, 33. 41. Matth. 3, 9.) widersprochen, tiefer gefasst aber jeder Lebensrichtung, die durch Naturnothwendigkeit und äussere Verhältnisse bestimmt ist (Col. 3, 11.), wgg. mit der geistigen Geburt die Bestimmung durch Freiheit gefordert, und dieses Vs. 7 f. etwas näher angedeutet wird. '*Bmgt.-Cr.* fasst den Ausspruch: „wer umgebildet wird in gewöhnlicher Menschenart, bleibt ein gemein Gesinnter; wen Gottes Geist umschafft, der wird ein Edlerer“ — dadurch aber wird der Gegensatz zwischen σάρξ u. πνεῦμα abgeschwächt, und der Sinn wie die Beziehung der Worte auf Vs. 5. nicht streng erfasst.'

Vs. 7. μὴ θαυμάσῃς κτλ.] braucht nicht auf eine neue Aeusserung oder Miene der Verwunderung des N. bezogen zu werden (früh. *Lck. Thol. Mai.*), sondern kann sich auf seine Frage Vs. 4. beziehen, so wie J. in Anführung dessen, was die Verwunderung erregt, sich offenbar auf Vs. 3. nicht auf Vs. 5. bezieht. Dieselbe Formel 5, 28. — Vs. 8. eine Vergleichung, natürlich herbeigeführt durch die Doppelbedeutung πνεῦμα *Wind* (Pred. 11, 5.: οὐκ ἔστι γινώσκων, τίς ἡ ὁδὸς τοῦ πνεύματος; fälschl. nehmen es *Orig. Aug. Beng.* auch das erste Mal vom heil. Geiste) und *Geist*, deren erstes Glied (τὸ πνεῦμα ὑπάγει) unabhängig hingestellt und das zweite ungenau angegeben ist; es müsste st. οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεν. κτλ. heissen: also ist die Wirkung des *Geistes* bei der Wiedergeburt. Das Gleichniss lehrt 1) die Freiheit (ὅπου θέλει πνεῖ), 2) die Fühlbarkeit (καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις), 3) die Unsichtbarkeit der Geisteswirkung (οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται κτλ.). Letzterer Vergleichungspunkt in Beziehung auf göttliche Wirkung auch Pred. 11, 5. *Xenoph.* Mem. IV, 3. 14. ποῦ] im N. T. st. ποῖ, *wohin.*

Vs. 9 f. Die Frage des N. betrifft allerdings das Wie, nicht die Nothwendigkeit und somit Möglichkeit der Geburt aus dem Geiste (*Lck.*); auch thut er sie nicht aus Hochmuth und Unglauben (*Olsh.*, wgg. *Euthym.*), sondern rein aus Unwissenheit und dem Unvermögen zu begreifen (*Thol.*), wie J. ausdrücklich sagt: σὺ εἶ κ. ταῦτα οὐ γινώσκεις; vgl. Vs. 4. ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ] *der Lehrer Israels*, gleichsam κατ' ἐξοχήν, wie Melanchthon doctor Germaniae

hiess; *Erasm. Lck.: ille doctor cujus tam celebris est opinio*, vgl. *Win.* Gr. §. 18. 8. S. 105.

Vs. 11—21. *J. Schlussrede aus dem höhern Gebiete seiner Lehre.* Vs. 11—15. Den Versuch den N. zum Verständnisse zu bringen aufgebend, sucht J. dadurch auf ihn Eindruck zu machen, dass *er ihn der Gewissheit seiner Lehre versichert, welche freilich er und seines Gleichen nicht annähmen* (die Anrede wendet sich Vs. 11 f. an Mehrere), *und dass er auf noch höhere Enthüllungen*, die er in Wort und That zu geben habe, *namentlich seinen Versöhnungstod, wofür er aber noch weniger Glauben finden werde, hinweist.* (*Str.* findet hierin eine unpädagogische desultorische Manier, welche sich nicht zu dem Verfahren J. schicke, wie es bei den Synoptt. vorkomme, Matth. 13, 10 ff. 36 ff. 15, 16 ff. 16, 8 ff. Aehnl. ist zwar Matth. 19, 21. 20, 22 f., aber darin verschieden, dass da J. durch die Entgegenstellung einer höhern Forderung der Selbstüberschätzung und Anmaassung begegnet.)

Vs. 11. Die Plurr. οἴδαμεν u. s. w. als Majestäts-Plurr. zu nehmen, ist zwar dem Zusammenhange mit Vs. 12. gemäss, aber gegen den sonstigen Gebrauch J.; gleichwohl kann J. nicht von sich und Gott (*Euthym.*) oder von sich und dem Geiste (*Beng.*), auch nicht von sich und den Propheten (*Bez. Thol.*) oder von sich und den Jüngern (*Hengstbg.*) reden, weil diese Beziehungen unschicklich und durch nichts begründet sind; wahrscheinlicher ist die auf Joh. d. T. (*Knpp. Hofm. Luthdt. Weizsäcker*), weil dieser wenigstens die Wiedergeburt aus Wasser gefordert und auf die aus dem Geiste hingewiesen, mit J. also gemeinschaftliche Sache gemacht hatte. Allein diese Beziehung tritt doch zu wenig heraus, auch verträgt sie sich kaum mit Vs. 32., wo J. im Gegensatze mit dem Täufer das Sehen und Hören beigelegt wird, und überhaupt mit der einzigen Würde desselben: und so müssen wir doch einen rhetor. Plur. annehmen (*Lck. Mai. Mey. Ew.*), der sich auf J. allein bezieht. 'Ganz allein steht *Bmgt.-Cr.* mit seiner offenbar verfehlten Meinung, dass das Subject nur in λαλ. u. μαρτυρ. Christus, in οἴδαμεν und ἑωρ. die Menschen überhaupt seien für: was *man* weiss etc. — reine Willkür, da von einem doppelten Subj. nicht die geringste Spur ist!' οἴδαμεν bezeichnet die Gewissheit, ἑωράκαμεν die Unmittelbarkeit der Erkenntniss (vgl. Vs. 32., wo auch ἀκούειν so gebraucht ist), weil das Sehen und Hören die Quelle der unmittelbaren Erkenntniss im äussern Erfahrungsgebiete und so schickliches Bild der innerlichen gleichsam anschaulichen Unmittelbarkeit ist. Dieses geistige Sehen und Hören bezieht sich aber auf Gott (8, 38. 26. 40.). λαλεῖν und μαρτυρεῖν ist nicht gleich (*Knpp.*), sondern letzteres bezeichnet die Aussage der Selbsterfahrung. τὴν μαρτ. λαμβάνειν, *das Zeugniss annehmen* (Vs. 32 f. 1 Joh. 5, 9.), vgl. τὸν λόγον λαμβ. Matth. 13, 20.; dass es auch vom Aufnehmen des Wesens zu verstehen sei (*Olsh.*), ist h. sinnlos; anders 1, 11. 5, 43. *Ew.* fasst die Schlussworte des Vs. als Frage.

Vs. 12. εἰ ὑμῖν] Das Wirkliche wird mit εἰ hypothetisch aus-

gedrückt wie oft (7, 23. 13, 17. Matth. 6, 30.). τὰ ἐπίγεια] bezeichnet sicherlich nicht das Gleichniss Vs. 8. (*Bez.*), noch auch die Vergleichung der geistigen Geburt mit der leiblichen (*Grot.*), sondern die Wiedergeburt (Vs. 3. 5—8.), aber nicht als etwas Verwerfliches im sittlichen Sinne wie Phil. 3, 19. Col. 3, 2., auch nicht als auf die Erde gebracht (*Bmgt.-Cr.*), sondern als etwas, das auf der Erde mit den Menschen vorgeht 'und wobei das Irdische theils Grundlage, theils Ziel ist,' vgl. 1 Cor. 15, 40. Phil. 2, 10. (*Orig. Chrys. Euthym. Knpp. Thol. Olsh. Mey. Mai.*), wgg. nicht einzuwenden ist, dass die ἐπουράνια, wenigstens das Vs. 14 ff. Angegebene, auch auf der Erde vorgehen (*Lck.*), denn bei Letzterem, was im göttlichen Handeln in der Geschichte begründet ist (Vs. 16.), verhält sich der Mensch empfänglich-gläubig, bei Ersterem aber, wo zwar der Geist Gottes, aber als inneres Princip wirksam ist, verhält er sich empfänglich-thätig; noch weniger, dass der Sprachgebrauch entgegenstehe, vgl. Weish. 9, 16 f. μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς - - τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασε; βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω; κτλ. *Senec.* praef. ad libr. I. Nat. Quaestionum: Altera pars Philosophiae [quae spectat ad homines, s. Ethica] docet quid in terris agendum sit, altera [ad deos spectans, s. Physica] quid agatur in coelo (*Knpp.*). Der Erkl., dass τὰ ἐπίγ. das Leichtfassliche Leichtglaubliche, τὰ ἐπουρ. das dem Glauben, der Erkenntniss schwer zu Erreichende sei (*Lck.*), steht entgegen, dass ja N. auch jenes nicht begreift, dass Vs. 13. offenbar die örtliche Vorstellung Statt findet, und der angezogene Sprachgebrauch nicht vorhanden ist; jedoch schliesst sich die Vorstellung τὰ μυστήρια an obigen Begriff an, obschon nicht dem Wortsinne nach. 'Desshalb wird sogleich Vs. 14 ff. ein solches Mysterium bez. und *Mey. Thol.* beziehen mit Recht τὰ ἐπουρ. auf diese göttlichen Rathschlüsse. *Luthdt.* denkt für beide Ausdrücke an die Thatsachen des irdischen und himmlischen Lebens der Person J. Aber τὰ ἐπίγ. geht sicher zunächst auf die Wiedergeburt. *Ew.* fasst ἐπίγ. als das Alttestamentliche im Sinne von Col. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1., erreicht diess aber nur dadurch, dass er εἶπον = *sie* (die Proph.) *sagten* fasst, also einen durch nichts angedeuteten Wechsel des Subj. statuirt und die durch EH al. nicht genug bezeugte LA. ἐπιστεύσατε aufnimmt.'

Vs. 13. 'Dass der Vs. eine Beziehung auf die himmlischen Dinge hat, ist klar; aber welche? Nur ein Doppeltes ist denkbar: entw. will J. sagen, dass er allein die himmlischen Rathschlüsse enthüllen könne, weil er allein sein wesentliches Sein im Himmel habe, oder er will das Erste und Nächste unter den himmlischen Dingen selbst darlegen, und dieses wäre dann auch nichts Anderes, als dass er sein wesentliches Sein im Himmel hat. Bei der zweiten Auffassung (*Hengstbg.*) erklärt sich nicht die Form der Rede, wonach die Verneinung den Nachdruck hat. Dieser Verneinung bedurfte es nur dann, wenn J. sagen wollte, dass nur Einer, der im Himmel ist, Niemand ausser ihm, die ἐπουράνια offenbaren könne. Daher der Sinn': Und ich bin es allein, der die himmlischen Rathschlüsse zu enthüllen vermag, = 1, 18. Mit dem Vs. ist ein Blick in das ganze Gebiet der ἐπουράνια,

der von J. gegebenen Enthüllungen über Gott und göttliche Dinge, eröffnet. *καί*] einfach anschliessendes *und* (*Wenn ich euch das Himmlische sage - - - - und* [ich vermag es zu sagen, denn] *niemand ist in den Himmel gestiegen* etc.); nicht geradezu = *denn* (*Wlf. Thol.*); nicht = *at, und doch* (*Knpp. Olsh.*); nicht = *καίτοιγε* nach 3, 32. 8, 54. (?) 17, 25. (*Thol.* früher). ʿNun hätte J. einfach sagen können: Niemand ausser des M. Sohn ist im Himmel; da diess aber für jeden Anderen nicht denkbar wäre als in Folge des Hinaufgestiegen-Seins in den Himmel, so sagt J.: Niemand ist aufgestiegen etc., braucht dann von sich selbst das *ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς* und fügt zur Ergänzung dessen das *ὁ ὢν κτλ.* hinzu. So nach *Jansen, Fritzsche, Mey. Thol.*, nur dass nicht der Begriff des Gewesenseins (*Mey.*), sondern des *Seins* im Himmel im Perf. *ἀναβέβηκεν* gefunden werden darf. Folglich istʾ *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τ. οὐρανόν*] nicht auf die Himmelfahrt J. zu beziehen (*Calov. Wlf.* u. a. Aelt. *Stier*), auch nicht auf J. vorfleischliches Sein bei Gott (*Knpp.*), ʿaber auch nicht im metaphorischen Sinne zu nehmen vom Erkennen (gleichsam Herabholen) dessen, was im Himmel ist, wie 5 Mos. 30, 11 ff.: „Diess Gebot ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es fern; nicht im Himmel ist es, dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel und holt es uns und verkündigt es uns? Und nicht jenseits des Meeres ist es, dass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer und holt es uns und verkündigt es uns" (vgl. Bar. 3, 29 f. Röm. 10, 6.); Spr. 30, 4.: „Wer steigt zum Himmel hinauf und herab?" d. i. wer hat die göttliche Weisheit (vgl. דַּעַת קְדֹשִׁים Vs. 3.) enthüllt? (*Theoph. Euthym.* — welche jedoch an einen Gegensatz gegen die Propheten denken: N., der J. einen von Gott gekommenen Lehrer genannt Vs. 2., solle nicht denken, er sei wie einer der Propheten, von denen keiner in den Himmel gestiegen — *Bez. Grot. Kuin. Lck. Olsh. Bmgt.-Cr. Mai.* und auch *de W. Ew.*). Gegen diese letzte Erkl. ist, theils dass es für Chr. zum Erkennen der *ἐπουράνια* nicht erst eines Hinaufsteigens bedurfte (Vs. 11. 1, 18.), theils dass das Präd. *ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς* im eigentlichen Sinn zu nehmen ist, wesshalb das *ἀναβαίνειν* nicht „bloss den idealen Verkehr des Geistes mit Gott" (*de W.*) ausdrücken kann. Zu einer ganz (*F. Socin. Lck.*) oder wenigstens theilweis (*de W.*) metaphorischen Auffassung der WW. *ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς* liegt bei ihrer augenscheinlichen Beziehung auf J. gar keine Berechtigung vor; sondern, was *de W.* nach der anderen Seite hin darin findet, die Beziehung auf J. übernatürlichen Ursprung (1, 14.), also die Fleischwerdung, wonach die WW. „die bleibende (reale) Offenbarung Gottes in Christo" bezeichnen, ist das einzig Berechtigte.ʾ Zum Ablenken von der materialistisch-realen Auffassung ʿund zur Ergänzungʾ des *καταβ.* dient das hinzugefügte *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*] = *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (1, 18.), nicht = *ὃς ἦν ἐν τ. οὐρ.* (*Erasm. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 134.). ʿEs ist damit bez., dass er sein wesentliches Sein im Himmel hat. „Er bleibt im Himmel" (vgl. *Stier*). *Sin.* übrigens lässt mit BL al. den Zusatz weg.ʾ *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.*] Die Alten (*Theoph. Euthym.*)

müssen nach ihrer dogmatisirenden Auffassung sagen: J. bezeichne sich h. seiner ganzen Person nach als Menschensohn, und nach seiner Menschheit sei er auf der Erde, nach seiner Gottheit aber bei Gott. Richtiger: der Evang. braucht h. *υἱὸς τ. ἀνθρ.* in Beziehung auf die Menschwerdung oder das Eintreten des Göttlichen ins Menschliche (vgl. Anm. z. 5, 27 Matth. 8, 20.). '*Hengstbg.* fasst das *ἀναβ.* und *καταβ.* richtig, will aber am Schluss des Vs. die WW.: der wird gen Himmel fahren, ergänzen (!).'

Vs. 14 f. 'Der Zusammenhang wird sehr verschieden bestimmt. Nach vorstehender Erkl. aber bildet Vs. 13. den Uebergang zur nunmehrigen Mittheilung der *ἐπουράνια*, und zwar sogleich des Hauptmysteriums (*Thol.*). So im Wesentlichen auch *de W.*: „Die Andeutung über die *ἐπουράνια* geht von den idealen (theoretischen) Enthüllungen des Göttlichen durch Chr. (Vs. 13.) weiter zu dem ins realgeschichtliche (praktische) Lebensgebiet gehörigen Hauptmysterium der christl. Heilslehre, dem Versöhnungstode J. fort; u. wahrsch. tritt die Vorstellung des *Aufsteigens* zu der des *Erhöhetwerdens* über". Andere anders. Nach *Bmgt.-Cr.* geschieht mit Vs. 14. der Uebergang auf Chr. *Person*, nachdem bisher vom *Werke* die Rede war; ähnlich *Stier.* Nach *Hengstbg.* bewegt sich die Rede vom ersten der *ἐπουρ.*, der Gottheit Chr., zum zweiten, der Versöhnung; nach *Mey.* vom *Grund*, an J. zu glauben (Vs. 13.), zur *Seligkeit* der Glaubenden.' *Jacobi* in theol. St. u. Kr. 1835. 9. setzt das Band des Zusammenhangs in die Beziehung auf den geforderten oder vermissten Glauben: „Der Glaube wird aber erst dann entstehen, wenn meine *ὕψωσις* wird eingetreten sein" etc. *Scholl* in *Klaib.'s* Stud. V. 1.: „Die himmlischen Dinge ist Niemand im Stande euch mitzutheilen ausser mir; aber nicht bloss diess ist mein Beruf, ich soll auch die Menschen *beseligen*; aber um diess zu können, um mein Werk zu vollenden, muss ich zum Himmel zurückkehren" — ähnl. *Olsh.*: „Wisset aber, dass nicht bloss das *Wort* des Menschensohnes dem Glauben anheim gegeben wird, sondern seine ganze *Erscheinung* und vorzugsweise seine tiefste Erniedrigung." Die Gegensätze *Erleuchten* und *Beseligen*, *Wort* und *Erscheinung* liegen nicht in der Stelle (*Lck.*); aber so viel ist richtig, dass Vs. 13. ins theoretische, Vs. 14 f. ins praktische Gebiet gehört. — J. vergleicht mit der von Mose aufgerichteten ehernen Schlange 4 Mos. 21, 8 f. seinen Tod. In die Vergleichung geht nicht die Schlange selbst ein, etwa als Bild der Sünde dem zum Sünder gemachten, stellvertretend büssenden Menschensohne gegenüber (*Olsh. Jac.*), sondern bloss das Aufrichten derselben; und der Vergleichung dient das in beiden Gliedern vorkommende Wort *ὑψοῦν*, das sich nicht in der verglichenen alttest. Erzählung, wohl aber sonst von J. Kreuzestode (12, 32.) entsprechend dem chald. זְקַף *aufrichten, aufhängen* (Esr. 6, 11.), im Syr. *kreuzigen**) doppel-

---

*) 'Gegen diese Voraussetzung, die jetzt fast durchgängig gefunden wird, bemerkt *Bleek* Beitr. 231. N.: 1) dass es an keiner der drei Stellen, hier, 8, 28. 12, 32. passend sei, dass der Herr einen Ausdruck gebraucht habe, der

sinnig mit Anspielung an die verherrlichenden Folgen des Kreuzestodes gebraucht findet, so dass die Wahl desselben als absichtlich erscheint. (Die Erkl. von ὑψωθῆναι geradezu durch *erhöhet, verherrlicht werden* [*Paul.*] ist unstatthaft). In der Sache selbst liegen folgg. Vergleichungspunkte: 1) die Erhöhung der Schlange an der Stange und J. am Kreuze (diese äussere Form des Kreuzestodes war in der That nicht bedeutungslos, indem sie von Seiten J. das ruhige Bewusstsein, mit dem er starb, von Seiten der Gläubigen die ruhige Contemplation bedingte, Christl. Sittenl. I. 182.); 2) die Schlange an der Stange und Christus am Kreuze waren beide Gegenstände des (vertrauenden) Hinblickens für die der Heilung und des Heils Bedürftigen; ʿdiejenigen (*Blk.*), welche an die Erhöhung von der Erde denken, müssen dieses Moment abschwächen oder verallgemeinern;ʾ 3) dieses Hinblicken brachte Heilung und Heil. Weish. 16, 6. heisst die Schlange ein σύμβολον σωτηρίας. ʿWeitere Ausdehnungen der Vergleichung (bei *Luth. Beng. Lechler* Stud. u. Krit. 1854. S. 826. *Lange, Stier*) sind unberechtigt.ʾ Der Zweck des Todes J. ist angegeben in den Worten: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν (*Tschdf.* ἐν αὐτῷ) — μὴ ἀπόληται ἀλλ' fehlt in BL u. a. alex. ZZ. ʿauch *Sin.*,

---

geradezu für Kreuzigen im Sprachgebrauch üblich war; 2) dass sich die Begriffe des aramäischen זְקַף und des griech. ὑψοῦν nicht entsprechen, wie denn auch die Peschito für ὑψοῦν stets das Verbum רוּם gebraucht habe. Dieses Wort habe denn auch höchst wahrscheinlich J. gebraucht. — Darnach würde der Begriff des Erhöhetwerdens an den Ort, wohin er die Seinen nach sich ziehen will, hervor- und der der Kreuzigung zurücktreten, wie AG. 2, 33. 5, 31. Allein im Sinn des Evglst. ist diess nicht. Dass er bei ὑψοῦν an die Kreuzigung denkt, lehrt 12, 33., wo er sogar das ὑψοῦν ἐκ τῆς γῆς, was dafür ferner liegt, von der „Art des Todes J." erklärt. Auch die Juden fassen 12, 34., wie das μένει εἰς τὸν αἰῶνα andeutet, das ὑψοῦσθαι dort nicht als ein e medio tolli im Allgemeinen, sondern als ein Hinweggehobenwerden im Tode. So bezeichnet auch 8, 28. ὑψοῦν zunächst die Art des Todes, freilich zugleich als Erhöhung zum Vater. Aus dem Allen und daraus, dass sonst bei Joh. für die Erhebung Chr. immer δοξάζεσθαι gebraucht ist, geht hervor, dass im Sinn des Evglst. die Beziehung des Wortes auf die Todesart die erste, und die auf die Erhöhung J. zum Vater nur die mitfolgende war. Dann aber muss ihm auch ein aram. Wort, welches zunächst die Todesart bezeichnete, also זְקַף, aus der Erinnerung vorgeschwebt haben, und die Wahrscheinlichkeit ist also dafür, dass J. dieses Wort gebraucht habe. Dann hat er aber auch zum Nik. gesagt, der Menschensohn müsse gekreuzigt werden, und man sollte nicht, wie *Bleek* es thut, daran Anstoss nehmen, vgl. zu 2, 19 ff. Wenn übrigens *Bleek* in diesem Falle noch ein ἐπὶ ξύλου zu ὑψοῦν hinzugefügt erwartet, wie Test. XII Patr. Benj. 9. es wirklich gesetzt ist, so war diess hier um so unnöthiger, je mehr das ἐπὶ ξύλου in dem ὕψωσε τὸν ὄφιν nach der allgemein bekannten Geschichtserzählung mit eingeschlossen war und die Vergleichung gestört haben würde. Das Resultat ist: J. spricht von der Art seines Todes. — Gegen die bestimmte Beziehung auf den Kreuzestod ist auch *Schweiz.* S. 208 f., allein sein Gegengrund, dass auch ἔδωκεν Vs. 16. nicht speciell vom Tod, geschweige denn Kreuzestod gesagt sei, scheitert daran, dass Vs. 16. keine directe Beziehung auf Vs. 14. mehr hat, sondern den Grund von Vs. 15. angiebt. Auch nach *Luthdt.* sagt der Ausdruck nicht, in welcher Form die Erhöhung geschehen sei, und nach *Hofm.* Schriftbew. II. I. S. 301 f. hat wohl Chr. daran gedacht, aber ohne dass es dem Nik. verständlich war.ʾ

der übrigens auch εἰς αὐτόν liest' — ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον] Das *Verlorengehen* ist Wirkung der Sünde (Matth. 7, 14.): indem nun diese durch den Tod J. als sittliche That in ihrer Macht gebrochen und durch dessen versöhnende Wirkung in ihren Folgen aufgehoben wird, wird das *ewige* (wahre selige) *Leben* gewonnen. In πᾶς ὁ πιστεύων liegt das Universalistische des Christenthums. Die Nothwendigkeit des Kreuzestodes J. (δεῖ) liegt im göttlichen Rathschlusse und in alttest. Stellen (Luk. 22, 22. 24, 25—27.), zu welchen nach typischer Deutung h. auch die vorliegende gezogen wird. Diese Deutung ist wohl im Geschmacke des Evglst. (19, 36.) wie des B. d. Weish. u. Philo's (Leg. allegor. III. [II.] S. 101. de Agric. p. 202.), ob aber J.? sowie sich auch zweifeln lässt, dass es seiner Lehrweisheit gemäss gewesen dem N. eine so dunkle Mittheilung über seinen Tod zu machen, da die Jünger nicht einmal eine klarere verstanden (Luk. 9, 45. Mark. 9, 32.). 'Indess, wenn sich J. als Erfüllung wusste, so musste er auch die Heilsgeschichte vor ihm als typologische Hindeutung auf die Heilsgeschichte in ihm fassen; und was die andere Frage betrifft, so ist zu bedenken, dass die Andeutungen 2, 19. 6, 51 ff. nicht minder räthselhaft sind und J. bei Joh. Paradoxien liebt, und dass es h. darauf ankommt, blitzgleich Schlag auf Schlag in die Seele des Nik. fallen zu lassen, um den empfänglichen, aber wundergläubigen Gelehrten zu überwältigen und weiter anzuregen. Dass diese Anregungen bei N., obwohl er zunächst sie nicht verstand, nicht vergebens waren, zeigen 7, 51. 19, 39., die eine innere Arbeit voraussetzen, so dass dann der wirkliche *Kreuzestod* seinen Glauben nicht nur nicht störte, sondern selbst ermuthigte.' Dass der Evglst. in seinem Berichte von diesem Gespräche sich nicht der strengen Gegenständlichkeit (Objectivität) beflissen, erhellet aus Vs. 16 ff., welche nach *Erasm.* Vorgange viele der neuern Ausll. (*Rosenm. Kuin. Paul. Lck. Olsh. Thol.*, aber nicht *Knpp. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. Stier*, *Luthdt. Ew.*) dem Evglst. zuschreiben, hauptsächlich wegen des sonst nie in Reden J. vorkommenden μονογενής Vs. 16. 18., wegen des ἠγάπησαν ἤν κτλ. Vs. 19., was sich eher für den spätern Reflexions-Standpunkt des Joh. als für J. schickt, der damals erst anfing zu wirken, endlich wegen des Mangels aller dialogischen Form und des reflectirenden Tones; aber da sich gar keine Grenzmarke zeigt, Vs. 15. das Gespräch nicht schliesst, und Vs. 16 ff. nicht einen erläuternden Zusatz, sondern eine blosse Fortsetzung 'und zwar mit neuen abschliessenden Gedanken' bilden: so muss man annehmen, dass der Evglst., nachdem er schon vorher besonders Vs. 13—15. J. seine Worte geliehen hat, von Vs. 16. an sich freier gehen lässt (ähnl. *Lck.*). 'Es ist das zu beurtheilen, wie Vs. 31—36. Ueber diese Mischung von Relation und Reflexion, die nur dann dem Evglst. zum Nachtheil gereichen kann, wenn sie jemals die Basis der Erinnerung verloren hätte, s. Einl. 5.'

Vs. 16—21. *Begründung dieses Heilszweckes des Todes J. durch die Liebe Gottes, welche das Heil der Welt will und nicht ihr Gericht — das die Ungläubigen sich selbst zuziehen.* — Vs. 16.

γάρ giebt den Grund von Vs. 15. an. Die göttliche *Liebe* ist nach 1 Joh. 4, 10. als eine freie zu denken. Die *Welt* = Menschheit ein universaler Begriff (vgl. *πᾶς* Vs. 15.). Wohl war dieser Universalismus etwas, das einem particularistischen Juden wie N. zu eröffnen zweckmässig war; aber auch nichts Ueberflüssiges für die Leser des Joh., selbst dann, wenn wir sie sowohl in den christl. Gemeinden seiner Zeit als unter den Empfänglichen der Juden und Griechen zu suchen haben (vgl. *Lck.*). *ὥστε*] mit dem Indic. wie Gal. 2, 13. vgl. daz. *Win.* *τὸν υἱὸν κτλ.*] *seinen eingebornen Sohn* — um so grösser war das Opfer (1 Joh. 4, 9. vgl. Hebr. 11, 17.). *ἔδωκεν*] *dahingab*, sonst mit *ὑπέρ* 6, 51. Luk. 22, 19. (welches h. im folg. *ἵνα κτλ.* liegt), wie *παρέδωκεν* (Röm. 8, 32.), nicht = *ἀπέσταλκεν* mit der blossen Nebenbedeutung des Dahingebens (*Lck.* vgl. 1 Joh. 4, 9., welches Vs. 10. durch *ἱλασμὸν κτλ.* bestimmt und also auf den Tod J. bezogen wird), aber auch nicht gerade mit der bestimmten Ergänzung *εἰς τὸν θάνατον* (*Olsh.*) und in bestimmter Beziehung auf das *ὑψωθῆναι*; die Menschwerdung des Logos war schon selbst ein *Dahingeben*, eine Erniedrigung (Phil. 2, 7.), und der Kreuzestod die natürliche Folge.

Vs. 17. Hier wird die *κρίσις* nicht als Zweck der Sendung Christi bezeichnet, dagg. ist sie 5, 22. 27 sein Auftrag, und 9, 39. der Zweck seines Kommens: die Aufhebung dieses Scheinwiderspruchs liegt in der verschiedenen Wendung sowohl des Begriffs *κρίσις* (*Lck.*), als des göttlichen Sendungs-Zweckes. *κρίσις* eig. *Scheidung* bezieht sich auf den Zwiespalt des Guten und Bösen, und ist 1) in Beziehung auf die *sittliche Gesinnung* und *Lebensrichtung*: die Sonderung des letztern vom erstern für das Bewusstsein, für die Anerkennung und Befolgung, und zwar a) Darstellung des Bösen in seinem Gegensatze gegen das Gute (nebst Entlarvung des bloss scheinbaren Guten, 9, 39.), Vernichtung der Macht, welche es auf die Gemüther ausübt, Anheimgebung desselben an die gebührende Verachtung und Verabscheuung, b) Veranlassung einer Selbstentscheidung der Menschen für das Gute und Böse (Vs. 19.); 2) in Beziehung auf die *Zurechnung*: die Vernichtung der verderblichen Macht des Bösen auf den Zustand der Guten, so dass deren Ruhe nicht mehr durch dasselbe gestört wird, und sie den ganzen Segen ihres Lebens geniessen, während die Bösen den Fluch des ihrigen tragen = *Verdammung*, *Bestrafung* ungef. s. v. a. *ἀπώλεια* (Vs. 17 ff.); endlich 3) beides zusammen vereinigt in der Idee des *Siegs* des Guten über das Böse (12, 31. 16, 11.). Nun hat Gott als das höchste seligste Wesen mit dem Zwiespalte des Guten und Bösen nichts zu thun, mithin richtet er nicht (5, 22.); wohl aber muss Gott, insofern er in der Welt erscheint als Gesetz und Macht des Guten in der Welt, diesen Zwiespalt überwinden, mithin ist dem Sohne, der als Menschensohn den inweltlichen Gott darstellt, das Gericht übergeben (5, 22. 27.), und er ist dazu (besonders nach Nr. 1.) in die Welt gekommen (9, 39.); insofern aber durch das Gericht auf der einen Seite Unseligkeit und Strafe zur Entscheidung kommt, was den seligen Zwecken der Gottheit

widerspricht, ist es nicht der *unmittelbare* Zweck selbst des inweltlichen Gottes zu richten, sondern bloss sein mittelbarer Zweck, die traurige Folge des durch ihn herbeigeführten Sieges des Guten, begründet in der eigenen Schuld des Menschen, welcher sich selbst richtet, durch Freiheit sein Loos bestimmt. Nach althebr. (Ps. 79, 6. Jes. 64, 2.) und jüd. Ansicht, nach welcher die Scheidung des Guten und Bösen (Nr. 1.) schon durch die äussern Grenzen der Theokratie bestimmt war, erwartete die Heiden, „die Welt“, beim messian. Gerichte (Nr. 3.) nichts als Strafe (Nr. 2.). Aber Gott liebte die Welt mehr, als die Juden wähnten; er sandte seinen Sohn nicht zu strafen (Vs. 17.), sondern der Welt ein neues höheres Heil anzubieten und durch eine höhere Scheidung des Guten und Bösen (Nr. 1. a.) einem Jeden, er sei Jude oder Heide, die Wahl zu stellen (Nr. 1. b.), welches Loos er in Beziehung auf das nicht ausbleibende Gericht (Nr. 2.) ergreifen wolle.

Vs. 18. *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν*] Wer (im Gericht Nr. 1. a.) die Partei ergreift sich auf die Seite des Guten und der Wahrheit zu stellen (Nr. 1. b.) und *mit vertrauensvoller Hingabe in J. die Wahrheit erkennt: οὐ κρίνεται*] *wird nicht gerichtet*, im Sinne von Nr. 2. = *κατακρίνεται.* — *ὁ δὲ κέκριται*] *wer aber nicht glaubt* (*μή* subject. verneinend, vgl. *Win.* §. 55. 1. S. 420.), *der ist schon gerichtet*, hat eben dadurch sein trauriges Loos sich selbst gewählt. Das Perf. *πεπίστευκεν* bestimmt wie 1 Joh. 5, 10. den Glauben als einen abgeschlossenen Act (*Lck.*).

Vs. 19. *κρίσις* schliesst sich offenbar an *κρίνεται* und *κέκριται* Vs. 18. an, ist also auch in diesem Sinne zu nehmen = *κατάκρισις* (*Theop. Euthym.*), obschon es falsch wäre h. u. Vs. 18. geradezu *Verdammniss* und *verdammt* zu setzen, weil der Begriff nicht nur seinem hervortretenden besondern Merkmale nach, sondern *ganz* gedacht werden muss. Was das Verhältniss von *αὕτη* zu *ὅτι* betrifft, so verwirft *Lck.* die Erkl. durch *διὰ τοῦτο ὅτι* (*Chrys. Euthym.*) und zwar grammat. genommen mit Recht (vgl. 1 Joh. 5, 11.: *αὕτη ἡ μαρτυρία, ὅτι κτλ.*, *darin besteht das Zeugniss*, *dass* etc.; 4, 9.: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη, ὅτι κτλ.*); der Sache nach aber wird mit *ὅτι τὸ φῶς κτλ.* doch der Grund der *κρίσις* angegeben; Sinn: so aber kam das Gericht zu Stande, so wurde es herbeigeführt (das Gericht Nr. 2. resultirte aus dem Gerichte Nr. 1. b., denn dieses, die Entscheidung der Menschen für das Gute, liegt offenbar in dem *ἠγάπησαν - τὸ φῶς*). Der Satz: *τὸ φῶς - - κόσμον*, ist ein Umstandssatz, und sollte durch *ὅτε* bestimmt sein; der andere hingg.: *ἠγάπησαν κτλ.* ist eig. und direct mit *ὅτι* zu verbinden. ʽDoch mag in der Voranstellung des Satzes *τὸ φῶς κτλ.* allerdings eine Absichtlichkeit vorgewaltet haben, nämlich die, dass die Verwerfung des Lichts eine Verwerfung des in Welt erschienenen, also des nahen und offenbaren (1, 14.) Lichtes war, — eine Ausscheidung, die eben desshalb zugleich Entscheidung werden musste. Die Absicht, hervorzuheben, dass in J. das Göttliche gehasst werde (*Bmgt.-Cr.*), ist mit nichts angedeutet.ʼ Zur Construction vgl. Matth. 11, 25. Luk. 24, 18.

Röm. 6, 17. *Win.* §. 67. 7. S. 554. τὸ φῶς] ist nicht in verschiedenem Sinne gebraucht, so dass es das erste Mal Christum als den Urheber der wahren Religion, das zweite Mal dessen Lehre bezeichnete (*Kuin.*); es ist immer das Urlicht der Wahrheit (1, 4 f.), nur kann man bei ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον hinzudenken: ἐν Χριστῷ. — καί] nicht: *und doch*, sondern nebenordnend. ἠγάπησαν μᾶλλον] bezeichnet den *Vorzug*, den die Menschen der Finsterniss gaben, oder ihre Entscheidung für die Sache der Finsterniss ihrem innern Beweggrunde nach, von welchem das Folg. wieder den Grund angiebt. Der Aor. als Ausdruck allgem. geschichtl. Erfahrung (*Lck.*), aber so, dass die bisherige Erfahrung J., in welcher alle nachfolgende bereits entschieden ist (*Luthdt.*), mit gemeint ist. Zu dem μᾶλλον bemerkt *Beng.* richtig: comparatio non plane impropria. Amabilitas lucis eos perculit, sed obhaeserunt in amore tenebrarum; *Stier*: „Ein Minimum von Liebe erzwingt sich das Licht im ersten Moment des Erscheinens überall; diess unterdrücken ist die erste Schuld des freiwilligen Unglaubens“. ἦν - - τὰ ἔργα] *Lachm. Tschdf.* nach ABGKL 1. Vulg. *Sin.* etc. αὐτῶν πονηρά: *denn ihre Werke* (Handlungs- u. Denkweise) *waren böse.* ἔργα das ganze praktische Leben wie Eph. 5, 11. Röm. 13, 12. u. wie דֶּרֶךְ. Im Gegensatze: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Vs. 21. 1 Joh. 1, 6.) *die Wahrheit ausüben* wird mehr auf das innere Princip hingedeutet. Joh. will nicht alle Sünder bezeichnen, sondern nur solche, welche tief in Sünden versunken waren. Der Satz, dass sie für das Böse lebten, schliesst schon den ganzen Grund ein, warum sie das Licht nicht liebten; denn sie hatten sich in ihrer Denkweise schon für die Finsterniss entschieden. Indess hängt damit ein anderer Grund, der der Scheu vor dem klaren beschämenden Bewusstsein der genommenen bösen Richtung, zusammen, der nunmehr entwickelt wird.

Vs. 20 f. πᾶς - - πράσσων] Der Satz gilt von Jedem, der übelthut, so lange das Böse über ihn Macht hat; jedoch soll die Möglichkeit der Sinnesänderung und der Empfänglichkeit für das Licht nicht geleugnet werden. οὐκ φῶς] *kommt nicht zum Lichte* (im Sinne von Vs. 19.), geht ihm nicht mit Empfänglichkeit entgegen. ἵνα - - αὐτοῦ] *damit seine Werke nicht gerüget werden.* ἵνα drückt nur die Absicht, nicht auch die Folge aus. ἐλέγχειν rügen, tadeln (Luk. 3, 19.), *überführen* (Joh. 8, 9. 46.), h. die erste, aber in die zweite = φανεροῦν überschwebende Bedeutung (vgl. Eph. 5, 11—13.). Eben dieses φανεροῦν lässt es nicht zu, dass man beide Ausdrücke auf das Selbstbewusstsein des Menschen (*Bmgt.-Cr.*) oder rein psychologische Vorgänge (*Luthdt.*) beschränkt. Es ist zunächst die öffentliche Rüge gemeint, zugleich aber auch die Weckung des innern Bewusstseins der Sünde: so dass die Scheu vor dem Lichte zugleich in der Scheu vor der innern und äussern Beschämung besteht, sowie auch φανεροῦσθαι zunächst das äussere Offenbarwerden, dann aber auch die freudige Erhöhung des innern Bewusstseins bedeutet. Der Gute sucht das Licht und das ins Licht Stellen seiner Handlungen nicht aus eitler Ruhmliebe, sondern aus dem Triebe nach Gemeinschaft,

worin er Bestärkung und Sicherheit findet. ʿὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλ.] drückt ebenso wie das gegenüberstehende ὁ φαῦλα πρ. die Lebensrichtung aus, und zwar nicht bloss die des Aufrichtigseins (*Olsh. Stier*), sondern die „der objectiven Wahrheit gemässe“ (*Thol.*). Gemeint sind damit die 8, 47. 18, 37. Genannten, wie es solche auch schon im κόσμος giebt; aber das „Wandeln in der Wahrheit“ Seitens des Wiedergebornen ist davon unterschieden.ʾ ὅτι] *weil*, Grund, warum sie zum Lichte kommen. ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα] *in Gott*, in der Gemeinschaft mit ihm *gethan sind*, umfassender als κατὰ θεόν Röm. 8, 27. 2 Cor. 7, 10., κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 1 Joh. 5, 14., und der gedachten Richtung nach verschieden von ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι 1 Joh. 3, 10. Eine tiefe ins Innere des Menschen leuchtende Wahrheit.

ʿDie Ausführung von Vs. 17—21. weist nicht hin auf einen absoluten Dualismus in der sittlichen Welt (*Baur*). Dagg. ist in Vs. 19. ἠγάπησαν μᾶλλον κτλ., wonach auch in dem für das Böse lebenden M. noch ein Zug nach dem φῶς hin anerkannt wird, und der Umstand, dass die Entscheidung für Finsterniss oder für Licht nicht als die Folge einer Naturnothwendigkeit, sondern als selbstbewusste, freie (μᾶλλον) That, begleitet von bestimmten Absichten (ἵνα μὴ ἐλεγχθ. und ἵνα φαν. Vs. 20. u. 21.) dargestellt wird. Vgl. *Luthdt.* Stud. u. Krit. 1852. 2.ʾ —

„Die in Vs. 4. 9. 14 f. liegenden Anstösse, das offenbar johann. Gepräge des Ganzen und die Schwierigkeit, wie der Evglst. das nächtliche, mithin geheime und wahrsch. zeugenlose Gespräch habe erfahren können, nöthigen zu dem Zugeständnisse, dass die Form und Darstellung nicht treu geschichtlich sei. Allein die Tiefe und Geistesfülle der h. berichteten Reden können wir dem Wesen nach nur aus der ersten Quelle ableiten; und wenn die Anführungen von Vs. 3. b. *Just.* Apol. II. 94. *Clem. Rom.* Recognitt. VI, 9. Homil. XI, 9., von Vs. 8. b. *Ignat.* ad Philadelph. c. 7. unabhängig von Joh. sind, so haben wir für ihre Ursprünglichkeit auch äussere Zeugnisse (*Wsse.*). Was aber die Darstellung betrifft, so können wir sie nicht als das Werk bewusster Dichtung, sondern einer geistestrunkenen dichterisch freien Reproduction ansehen.“

ʿSo fasst *de W.* diess Gespräch auf. Allein auch die Darstellung scheint noch auf etwas Mehr ein Anrecht zu haben, als darauf, das Werk geistestrunkener dichterisch freier Reproduction zu sein. — Schon Nik., wie ihn der Evglst. erkennen lässt, ist ein sehr lebenswirkliches Geschichtsbild. Er hatte die jüdische Gelehrten-Bildung, aber das Reflexionsmässige derselben verschloss ihm die Einsicht in das tiefere Wesen geistiger Religiosität; er hatte auf Wunder hin an J. geglaubt, aber war nun auch noch durch und durch in dieser sinnl. Anschauungsweise und Engherzigkeit befangen; er war sicher empfänglich für die Wahrheit, aber diese Empfänglichkeit, durch einen furchtsamen Charakter zurückgehalten, durch weltliche Rücksichten beschränkt, durch seine Stellung wie seine Bildung gehemmt, konnte, wenn überhaupt, nur allmälig zu einiger Energie im Innern

sich entwickeln. Daraus erklärt sich nicht nur sein Kommen zu J., aber bei Nacht (Vs. 2.), sein Bekenntniss, aber auf Wunder hin (Vs. 2.), ferner die Unfähigkeit Chr. zu begreifen und die sinnliche Art wie er J. Worte auffasst (Vs. 4.) bei aller Ahnung des Höheren und allem Staunen über dasselbe (Vs. 9.); sondern auch, es ist dieser Bildung, diesem Charakter und Geist ganz angemessen, dass er zwar J. geneigt blieb, aber nur allmälig mit dieser Zuneigung und, wie es scheint, stets möglichst vorsichtig und geheim (auch 7, 51. u. 19, 39.) — vielleicht der Grund, wesshalb die Synoptt. sogar von seiner Mithülfe beim Begräbniss nichts wissen — hervortrat, und dass trotz seiner Missverständnisse der überwältigende Eindruck des Gesprächs mit J. ihm gegenwärtig blieb (wahrscheinlich ist es nichts als das Bewusstsein dieses Eindrucks und die stille Hoffnung, dass J. Persönlichkeit und Wort einen gleichen auf seine Collegen machen werde, was ihn bewegt darauf zu dringen, dass J. *gehört* werde 7, 51.), ohne ihn jedoch, eben weil er J. nie ganz verstand, zum Bekenntniss zu treiben. — Hier ist jeder Zug übereinstimmend und wahr, und eine solche Charakter-Zeichnung, die noch dazu mehr vorausgesetzt als beschrieben wird, muss nicht nur eine real-geschichtliche Grundlage im Allgemeinen, sondern eine dem Bild genau entsprechende, eben den Nik. haben — muss also „treu geschichtlich" sein. Am Wenigsten aber hat man ein Recht mit *Baur* S. 142 ff. eine solche lebenstreue Persönlichkeit zum Typus des in seinem Glauben selbst ungläubigen „Judenthums" herabzusetzen, was noch überdiess gegen den Sinn des Evglst. verstösst. Allerdings wird der Wunderglaube sammt seiner Sinnlichkeit hervorgehoben, aber nicht als Unglaube, sondern als Anfangsgl., und Nik. wird nicht auf die Seite der Finsterniss, sondern auf die Seite des Lichtes gestellt. — Mit Recht ist schon bemerkt worden (*Bmgt.-Cr.*), es zeuge für die historische Lauterkeit, dass nicht einmal der nächste Erfolg des Gesprächs erwähnt werde: eben weil zunächst kein specifischer Eindruck bei Nik. sich kundgegeben hat und seinem Geist wie Charakter nach kundgeben konnte, zeigt dieses Schweigen, dass Joh. nur geschichtliche Wahrheit geben wollte. — Allerdings entwickelt J. mehr, als dass er dialogisirt, auch scheint das Gespräch bis in seine einzelnsten Nüancen nicht verfolgt zu sein; aber diess führt auf nichts weiter, als dass die Redaction des Gesprächs eine mehr materielle als formelle Erinnerung zur Grundlage gehabt hat. Wie genau diese materielle Erinnerung war, sieht man aus dem ungesuchten und doch so bedeutungsvollen Zusammenhang des Einzelnen. Man darf daher nicht zu viel auf die Redaction des Evglst. setzen. — Dass der Evglst. gegenwärtig gewesen sei bei dem wahrscheinlich zeugenlosen Gespräch, darauf weist diese Betrachtung nicht hin; aber ist denn für den materiellen Inhalt eines solchen Gesprächs, ja selbst für die Form, so weit sie bedeutsam ist, der Weg durch den Herrn zu den Jüngern zu weit? —'

Cap. III, 22—36.

Ein durch Jesu Taufen veranlasstes Zeugniss Johannes des Täufers.

Vs. 22. *εἰς - - γῆν*] *in die jüd. Landschaft* zum Unterschiede der Hauptstadt = ἡ Ἰουδαία χώρα Mark. 1, 5., vgl. Luk. 5, 17. 6, 17. *ἐβάπτιζεν*] das Impf. von der fortgehenden Handlung (*Win.* §. 40. 3.) — *taufte*, näml. durch seine Jünger (4, 2.), wovon die Synoptt. nichts erzählen. 'Gegen *Bauer*, der diese Taufe für unhistorisch erklärt, siehe *Schweiz.* S. 194 f.' — Vs. 23. *Αἰνών*] 'wird gew. = עֵינָן genommen: starke wasserreiche Quelle, sei es nach *Rosenm.* Alterth.-K. II, 2. 133. *Lck. de W.* 3. als Intensivform, sei es, was besser (vgl. *Ewald* Gr. §. 163. b. *Thol.*) als Adjectivform von עַיִן; dagg. *Ew.* Gesch. Isr. V. S. 193. *Mey.* fassen es = עין יון d. i. Taubenquell.' Jedenfalls ein Brunnenort, dessen Lage nach dem bekanntern *Salim* bestimmt wird. Beide mussten nach Vs. 26. vgl. 1, 28. diesseits des Jordans 'und weil der Täufer in der Nähe J. taufte, nach Vs. 22. 25. in Judäa und endlich in einer wasserarmen Gegend liegen (vgl. *Hengstbg.*).' Nach *Hieron.* Onomast. lag Salim, damals Salumias genannt, 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis (Bethschean), mithin in der Landschaft Samarien, wie denn auch wirklich in der samarit. Chronik des Abul-Phatach Salim und Phinum (viell. Ainun) unter den in der Gegend des Berges Garizim gelegenen Orten genannt werden. 'Da nun Ainon nach unserer St. (vgl. auch 4, 3.) in Judäa gelegen haben muss, so glaubt es *de W* in Judäa an die Grenze von Sam. setzen zu sollen; vgl. v. *Raumer* Pal. S. 159. Aber *Wieseler* chronol. Syn. S. 248 f. *Ew.* a. a. O. *Hengstbg.* denken lieber an שלחים ועין im südlichen Juda gegen die arabische Wüste hin (Jos. 15, 32.). Jedenfalls lag der Ort nicht am Jordan.' *καὶ παρεγίνοντο κτλ.*] *und man kam hin* etc.

Vs. 24. Diese Berichtigung der synopt. Ueberlieferung (Matth. 4, 12.) hält *Wassenbergh* (de glossis N. T., wogg. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XLIII sq.) für ein Glossem. In welchen Zeitpunkt der Evglst. die Gefangennehmung des Täufers setze, erhellet nicht: er lässt ihn nun aus der Geschichte verschwinden, nachdem er ihn Vs. 30. selbst hat erklären lassen, dass es sein Loos sei von J. verdunkelt zu werden, und spricht 5, 35. von seiner Erscheinung als einer vergangenen. 'Die Annahme, dass diese Gefangennehmung zwischen Joh. 4, 2. u. 3. falle und die da erzählte Rückkehr J. nach Galiläa der b. Matth. 4, 12. entspreche (*Lck. Olsh. Thol. Bmgt.-Cr. Ebr. Hengstbg.*) lässt sich ebensowenig rechtfertigen, als die andere Ansicht, dass die Matth. 4, 12. erzählte Reise J. mit der Joh. 6, 1. berichteten zusammenfalle (*Wiesel.* chron. Syn. S. 161 f.). Beide Annahmen scheitern daran, dass Matth. 4, 12. offenbar die erste Reise J. nach Galil., die, mit welcher die Wirksamkeit J. beginnt (vgl. Matth. 4, 17.), gemeint ist und folglich nur mit Joh. 1, 44., also mit der Reise am Anfang der Wirksamkeit J., parallel sein kann. Eine doppelte

Wirksamkeit J. als Rabbi und als Zelot zu unterscheiden und die letztere allein vor Joh. 4, 3. zu finden (*Ebr.* Krit. S. 150 ff.), ist völlig willkürlich und mit 2, 1 ff. 3, 2. 22. unverträglich. Die Bemerkung des Evglst. ist übrigens aus rein geschichtlichem Interesse (s. Einl. 1. g.) hervorgegangen; eine Andeutung, dass die Zeit des Täufers noch nicht abgelaufen sei, liegt allerdings darin, aber nicht auch die, dass J. davon Anlass nahm, „im Anschluss an die Form des Täufers das nahe zu bringen, was seines Berufs war“ (*Luthdt.* S. 79.). — Vs. 25. οὖν] *demzufolge:* oft bezeichnet es bei Joh. den Fortschritt der Erzählung, 4, 1. 9. 28. etc.; *Sin.:* δέ. ἐκ τῶν μαθ. Ἰωάννου] *von den Jüngern des Joh. her*, oder von ihrer Seite (*Kypk.* vgl. *Dionys.* Halic. L. VIII. S. 556.). Ἰουδαίων] so auch *Sin.*, aber mit *Griesb. Scho. Tschdf.* nach ABEFHKLMSU etc. zu lesen Ἰουδαίου. Ob er ein feindselig gesinnter Pharisäer war (*Luthdt. Thol.*), lässt sich wenigstens aus dem Namen — nur der Plur. wird stets im feindseligen Sinne gebraucht (s. Einl. 2, a.) — nicht erschliessen. Aber allerdings ein von J. Getaufter (*Chrys. Seml.*) würde näher bezeichnet sein. Dieser Jude scheint den καθαρισμός, die Taufe J. für besser gehalten zu haben als die Joh. des T., die er wahrsch. nur als vorbereitend ansah. Die Jünger des Letztern sind nun darüber eifersüchtig, und klagen die Sache ihrem Meister. Diess geht wenigstens aus Vs. 26. hervor, wo sie J. nicht namhaft, sondern nur von Seite der Unterstützung, die er vom Täuf. empfangen hatte (ᾧ σὺ μεμ.), kenntlich machen. Sie klagen über den Erfolg J. (*Hofm.* Weiss. u. Erf. II. S. 87.), aber verrathen nichts von einem Irrewerden am Beruf des Täufers (*Luthdt.*). Der Streit muss irgendwie die Wirkung der Taufe (daher auch καθαρισμός, nicht βαπτισμός) betroffen haben; ob auch die Art, wie die messian. Reinigung zu geschehen habe (*Hofm.*), oder die Nothwendigkeit der Vorbereitung des Täufers (*Luthdt.*)? Angedeutet finden wir das so wenig als die Absicht des Juden, den Täuf. zur Untreue an seinem Beruf zu verleiten. — Vs. 26. πέραν τοῦ Ἰορδ.] vgl. 1, 28. ᾧ] *zu dessen Gunsten.* πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν] leidenschaftlich übertreibend.

Vs. 27. ein allgemeiner Satz; ob derselbe auf J. (*Chrys. Euthym. Paul. Olsh. Bmgt.-Cr. Mey.*) oder auf Joh. (*Cyrill. Wetst. Beng. Lck. Mai. Hengstbg.*), oder auf Beide (*Kuin. Thol. Luthdt.*) zu beziehen ist? *de W.* sagt: „Joh. d. T. hat nach dem Vorhergeh. unstreitig den Zulauf, den J. hatte, im Sinne. Der Satz ist ganz allgemein wahr: jeder Erfolg, jedes Gelingen, die Sache sei gut oder schlecht, ist von Gott gegeben, obschon nicht damit gesagt ist, dass jedes Werk durch seinen Erfolg auch das Gepräge des Gottwohlgefälligen erhielte (vgl. AG. 5, 38., welcher Satz auch nicht ohne Ausnahme ist). So allgemein will indess der Evglst. den Satz nicht verstanden, sondern ihn (wie die allgemeinen Sätze Vs. 29. 31. 34.) unmittelbar auf J. beschränkt wissen; Sinn: diese Wirksamkeit und dieser Erfolg sind ihm von Gott gegeben.“ Indess scheint h. an der Spitze des Ganzen doch der allgemeine Grundsatz aufgestellt zu sein, nach dem die Berufsthätigkeit beider zu beurtheilen ist. Chr. handelt nicht eigen-

mächtig, wenn er tauft, und es ist ihm gottgegeben, wenn er mit so grossem Erfolge tauft. Der Täuf. kann ihm nicht ins Amt greifen, sondern muss seinen gleichfalls gottgewiesenen Beruf erfüllen, und dieser ist: der Freund, der Helfende zu sein. Darum spricht er im Folg. zunächst seinen Beruf aus, erst ohne Bild (Vs. 28.), dann im Bild (Vs. 29.), und daran schliesst sich dann das gottgewollte Verhältniss beider (Vs. 30.).' *οὐ δύναται*] bezeichnet die Abhängigkeit von Gott, dem Vermögen, nicht dem Rechte (***Paul.***) nach. *λαμβάνειν*] 'einfach: *nehmen*, dem Gegebenwerden entsprechend (***Mey.***), nicht: *sibi sumere, sich herausnehmen* (*de **W.***), vgl. Hebr. 5, 4.: *οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμήν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*' — *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*] *vom **Himmel***, der höhern Macht = Gott.

Vs. 28. Nun erst kommt der Täufer auf sich zu reden, in Beziehung auf die stillschweigende Zumuthung seiner Jünger seine Autorität gegen jenen Anmaassling geltend zu machen, indem er an die Zeugnisse 1, 20. 26 f. 30. erinnert, die er in Eins zusammenzieht. *ἀλλ' ὅτι*] Uebergang in eine andere Constr. *ἐκείνου*] beziehe ich mit ***Beng. Mey.*** nicht auf *ὁ Χριστός*, in welchem Falle dafür *αὐτοῦ* stehen würde (vgl. jedoch 7, 45. AG. 3, 13. ***Win.*** §. 23. 1.), sondern auf J. (Vs. 30.), den der Täufer 1, 26. 30. deutlich bezeichnet hatte: nur so ist die Erkl. dem Zusammenhange angemessen. — Vs. 29. Offenbar ist der Bräutigam J., und der Freund desselben Joh. d. T.: jener ist Bräutigam, weil er die Braut hat, d. h. er ist der Messias, weil ihm der Erfolg, die Wirksamkeit, der göttliche Beruf, 'die Gemeinde' verliehen ist (vgl. das Sprichwort: Wer das Glück hat, führt die Braut heim). Ob an die Allegorie der Ehe Jehova's (des Messias nach dem Targum des Hohenliedes) mit der Theokratie angespielt werde, ist mir zweifelhaft, obschon 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 32. Apok. 21, 2. 9. dafür spricht. 'Jedenfalls ist es anders gewendet.' Die Parallele zwischen J. und dem T., dem Bräutigam und dem Freunde desselben = שׁוֹשְׁבֵן (ausgeführt von *Schöttg.* hor. hebr. et talm. ad h. l.) ist h. darauf beschränkt, dass Letzterer an der Seite des Erstern stehend und seines Winkes gewärtig (*ὁ ἑστηκώς*, wozu nicht *ἐπὶ τῇ θύρᾳ* hinzuzudenken) sich neidlos freut über die Freudenstimmen desselben: *τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου* ist nicht vom Rufe des Bräutigams aus der Brautkammer nach vollendetem Beischlafe, dass man die Zeichen der Jungfrauschaft holen solle (***Mich. Paul.***, welche Sitte in Galiläa nicht üblich), auch nicht vom Kosen desselben mit der Braut in der Kammer (*Olsh. Lange*), noch von Befehlen (*Eckerm.*) oder Aufträgen (***Ew.***), noch vom Gespräche (***Kuin.***), 'noch von der Unterredung mit der Braut, bei welcher der Freund als theilnehmender Zuhörer zur Seite steht (*Thol.* 6. A.), selbst nicht von der Stimme des Ankommenden (***Bmgt.-Cr. Luthdt.***), was, obwohl dem Verhältniss des T. zu J. sehr entsprechend, doch dem Hochzeitsritus, wonach der Freund beständiger Begleiter des Bräutigams war, widerspricht,' sondern vom Jubel desselben während der Hochzeitfeier (קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה Jer. 7, 34. 16, 9. 25, 10.) zu verstehen (***Mey. Mai. Thol.***). 'Das Bedenken, dass dann das Gleichniss keine rechte Anwendung auf die verglichene Sache

habe, erledigt sich durch die Erinnerung, dass der T. nur im Allgemeinen als theilnehmender Beförderer der glücklichen messian. Wirksamkeit J. sich darstellt und seine Freude darüber der des Freundes vergleicht.' Man kann die Parallele darauf ausdehnen, dass der 'w auch wohl mit der Brautwerbung beauftragt wurde, so dass hiernach der Täufer durch sein vorbereitendes Wirken dasselbe gethan hätte, was Paulus 2 Cor. 11, 2. von sich sagt. χαρᾷ χαίρει] vgl. Luk. 22, 15. *Win.* Gr. §. 54. 3. S. 413 f. Die Verbindung mit διά ist ungew. (nur noch 1 Thess. 3, 9.), vgl. 7, 21. αὕτη - - πεπλήρωται] *diese meine Freude* (die ich gehofft hatte) *ist mir nun in vollem Maasse zu Theil geworden*, vgl. 16, 24. — Vs. 30. *Jener muss wachsen, ich aber abnehmen:* ἐλαττοῦσθαι *verringert werden*, *Joseph.* Antt. VII, 1. 5. (nicht 1. wie b. *Krbs.*). 'Ein tiefer Blick in den göttl. Rathschluss (δεῖ, Vs. 14.) und ein herrliches Zeugniss von der neidlosen Resignation des Täufers!'

Vs. 31. Mit diesem Vs. oder doch mit den WW. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος lassen *Wetst. Beng. Kuin. Schtt. Paul. Olsh. Thol. Mai.* die Rede des Evglst. eintreten aus dem Grunde, weil sich für diesen die Gedanken und WW. eher als für den Täufer schicken, vgl. Vs. 32. mit Vs. 11. u. Vs. 26. (dem er widerspricht), Vs. 35. mit 5, 20. 10, 17. 13, 3., Vs. 36. mit 5, 24.; weil sich ausser Vs. 31. und dunkel Vs. 34. nichts mehr auf das Verhältniss des Täufers zu J. bezieht und der Segen des Glaubens an diesen bezeugt wird, dessen jener sich nicht theilhaftig machte. Da sich jedoch keine Fuge zeigt, und das Praes. Vs. 31 f. in die Zeit des Täufers weist: so betritt man — 'nach *de W* 3.' — schicklich auch h. wie Vs. 16. mit *Lck.* einen Mittelweg, so dass man bloss zugesteht, die subject. Darstellung des Evglst. gehe h. fast ganz in seine eigene Betrachtung über. 'Doch darf man nicht übersehen, dass dieses letzte Zeugniss des T ein ganz esoterisches ist, und desshalb auch mehr erwarten lässt; auch das Axiomatische der Rede Vs. 31 f. ist ganz der Art des Täufers gemäss; zumal der Schluss ὁ δὲ ἀπειθῶν κτλ. Vs. 36. ist dem Abschiedswort des alttest. Propheten nach Ausdruck wie Gedanken sehr zweckdienlich; übrig. s. Einl. Vgl. noch *Schweiz.* S. 195 ff. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 13. *Luthdt. Ew.*' — Vs. 31 f. ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος] = ὁ ἐκ τ. οὐρανοῦ ἐρχ., Präd. Christi im Sinne von 1, 14. 3, 13. 'gemäss der Parallele ἐκ τῆς γῆς die Abstammung, nicht die Sendung (*Bmgt.-Cr.*) bezeichnend.' ἐπάνω πάντων ἐστίν] *ist über Alle* und so auch über Joh. d. T. ὁ ὢν ἐκ (*Sin.* ἐπὶ) τῆς γῆς] Präd. aller Erdensöhne, auch des Joh., ihrem Ursprunge nach, so dass dessen göttliche Sendung (1, 6.) nicht geleugnet werden soll. '*Hofm.* a. a. O. bezieht diese WW. nicht mehr auf den Täuf., sondern auf alles irdische Wesen überhaupt.' ἐκ τῆς γῆς ἐστι] bezeichnet die durch den Ursprung bedingte Art des Seins (vgl. Vs. 6.), ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ] die dadurch bedingte Art der Lehre, 'welche jedenfalls eine irdisch beschränkte ist, mag man nun das ἐκ vom Ursprung (auf Erden Erkanntes, *Mey. Thol.*), was die göttliche Sendung und Offenbarung (Luk. 3, 2.) nicht gerade ausschliessen würde, oder von

der Zugehörigkeit (τὰ ἐκ τῆς γῆς = τὰ ἐπίγεια, Dinge die sich auf das menschliche Thun die μετάνοια beziehen; so *Euthym.*), oder nach *de W* noch besser von dem der Fassungskraft Angemessenen (Göttliches, soweit es gewöhnliche Menschen fassen und wiedergeben können), oder endlich von dem allgemeinen, dem Ursprung der Person entsprechenden Charakter (*Luthdt.*) fassen.' Der auffallende, scheinbar zuviel sagende Ausdruck ist theils dem Parallelismus theils dem Gegensatze zu Liebe gewählt. Aehnl. ist 10, 8. καὶ ὃ ἑώρακε κ. ἤκουσε] bezeichnet im Gegensatze mit ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ die unmittelbare göttliche Erkenntniss J., vgl. Vs. 11. Die Wiederholung ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐστι — etwas auffallend, daher die WW. ἐπάνω παντων ἐστίν in einigen, besonders abendl. ZZ., 'auch b. *Sin.*,' fehlen — dient dazu diesen Gegensatz, der schon Vs. 31. zu ἐπάνω πάντων ἐστίν gehört hätte, nachzubringen (*Lck.*). καὶ - - λαμβάνει] ist durch Erinnerung an Vs. 11. herbeigeführt; auch entspricht im Gedankengange 1, 11., 'so dass, wie dort an die absolute Verneinung ein ὅσοι κτλ. Vs. 12. sich anreiht, dennoch die theilweise Annahme des Zeugnisses nachfolgt Vs. 33.'

Vs. 33. ἐσφράγισεν] *hat besiegelt*, eben dadurch dass er das Zeugniss angenommen hat (der Aor. bezeichnet das histor. Factum), d. h. bestätigt, vgl. σφραγίζεσθαι Med. b. *Aristid.* Platonic. I. p. 18. 23. (*Wtst.*) und b. *Phil.* (*Loesn.*); ähnl. 6, 27. 2 Cor. 1, 22. Eph. 1, 13.; die Bestätigung der Wahrheit Gottes geschieht aber dadurch, dass die göttliche Wahrheit in, 'nicht (*Luthdt.*) die Verheissungen von' Christo, dessen Lehre als Wort Gottes (Vs. 34.), anerkannt wird, vgl. 1 Joh. 5, 10. — Vs. 34. ὃν ἀπέστ. ὁ θεός] ungenauere auf jeden Propheten passende Bezeichnung des höhern Ursprungs Christi, s. v. a. das bestimmtere ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος Vs. 31. — τὰ ῥήμ. τ. θ. λαλεῖ] = ὃ ἑώρακε μαρτυρεῖ Vs. 32. — οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν (ὁ θεὸς) τὸ πνεῦμα] '*de W* sagt: „Dieser Satz ist allgemein genommen sinnlos, da offenbar die Einzigkeit der Begeisterung J. ausgesagt wird; man muss also αὐτῷ hinzudenken: ihm dem Sohne Gottes giebt Gott den Geist *ohne Maass*, den Propheten aber und auch Joh. dem T. ἐκ μέτρου, במשקל (Vajikra rabba Sect. 15. f. 158. 2. b. *Schöttg. Wetst.*) *in endlichem Maasse.*" Allein auch allgemein genommen giebt der Satz einen guten Sinn: *nicht maassweise giebt Gott den Geist* d. h. er ist dabei nicht gebunden und bindet sich nicht an ein Maass; vgl. *Mey.* ähnl. *Ew.* Auch bleibt es bedenklich ein αὐτῷ (s. oben) oder ein „in dem vorliegenden Fall" (*Hengstbg.*) hinzuzudenken. Aber da h. die Beziehung auf Chr. wegen der 1. Vs.-Hälfte im Hintergrund liegt, so ist der Satz, obwohl allgemein ausgedrückt, doch mit Beziehung auf J. gemeint und gesagt, das Gott ihm die ganze Geistesfülle mitgetheilt habe. *Hitzig* in Ztschr. f. wiss. Theol. 1859. S. 152 ff. will für οὐ vielmehr οὗ lesen, u. γάρ = *nämlich* fassen. Ohne jede Gewähr.' — ἐκ] wie 1 Cor. 7, 5. ἐκ συμφώνου, 12, 27. ἐκ μέρους. — δίδωσιν] Das Praes. bezeichnet nach *Olsh.* die fortdauernde Mittheilung des Geistes; viell. aber dient es nur der Allgemeinheit, in welcher der Satz ausgesprochen ist. ὁ θεός

fehlt in BC*L *Sin. Tschdf.* und kann der Deutlichkeit wegen später eingeschoben sein. 'Doch bleibt dann noch immer Gott, nicht Christus (*Bmgt.-Cr.*), Subject.'

Vs. 35. Zur maasslosen Geistes-Mittheilung kommt hinzu als ferneres Prärogativ: messian. Gewaltfülle: *πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*] vgl. Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 13, 3. Und davon ist der Grund die Liebe des Vaters zum Sohne, Beider innigste Gemeinschaft. — Vs. 36. Vgl. 1, 13. 3, 15 f. 18. *ὁ δὲ ἀπειθῶν*] *wer nicht gehorcht*, eine andere Wendung des Begriffs; doch heisst das W. auch geradezu *ungläubig sein* AG. 14, 2. 19, 9. *ὄψεται*] vgl. *ἰδεῖν* Vs. 3. '*Sin.* l. *ἕχει.*' *ἡ ὀργὴ - μένει κτλ.*] *der Zorn*, die Strafe (vgl. Matth. 3, 7. Röm. 1, 18.) *Gottes* (die Folge jener *κρίσις* Vs. 18.) *bleibet auf ihm:* es ist nicht eine zukünftige, sondern schon unmittelbar mit dem Unglauben beginnende Strafe (Vs. 18.) und zwar ohne Zweifel eine innere, der Zwiespalt des Gemüths, der Unfriede mit Gott. 'Der Gedanke ist nicht, dass der Zorn, der schon vorher auf dem Menschen geruht hat, bleibt (*Mey.*), sondern dass der Zorn, den er sich durch seinen Ungehorsam zuzieht, bleibenden Charakter trägt (*Hengstbg.*).'

'Ueber die Rede des T. Vs. 27—36. spricht sich *de W.* 3. zum Schluss noch also aus: „Wenn die Form der Rede des Täufers besonders von Vs. 31. an noch weniger als die der vorhergeh. Reden J. ein treu geschichtliches, sondern das eigenthümlich-johann. Gepräge trägt: so muss h. wie 1, 29. die Kritik selbst den Gehalt, die Gedanken in Anspruch nehmen. Die entschiedene Anerkennung, mit welcher der Täufer J. für den erklärt, den er verkündigt habe, und die Vs. 30. ausgesprochene Verzichtleistung lässt erwarten, dass er sich sammt seinen Jüngern an ihn werde angeschlossen haben. Dagg. fährt er zu taufen fort, und zwar nicht um bloss mitzuwirken in der Entfernung von J. (*Lck.*), sondern ganz in dessen Nähe und mit ihm collidirend (Vs. 23.); und nicht etwa bis dahin, wo J. sich für den Messias erklärt haben würde, seine vorbereitende Wirksamkeit noch für nöthig haltend und beständig auf ihn hinweisend (vgl. *Kern* Hauptthatsachen etc. I. 54.), sondern als dessen wenigstens scheinbarer Nebenbuhler, der nur früher einmal für ihn gezeugt hatte (Vs. 26.). Ja späterhin Matth. 11. zweifelt er an J. messian. Sendung (was sich nur bei Unbeständigkeit des Charakters mit jener Anerkennung vereinbaren lässt) und weist seine Jünger so wenig auf J. hin, dass sie noch später eine Secte bilden (wovon man doch die Schuld nicht bloss auf die Jünger wälzen kann). Allerdings wäre es unnatürlich gewesen, wenn der Täufer seine Ansicht und Wirksamkeit aufgegeben und sich als Jünger an J. angeschlossen hätte (*Neand.* L. J. S. 74 f.); aber ebenso unnatürlich ist es, dass er seinen Gesichtskreis überschritten und J. so ganz und entschieden anerkannt haben soll, wie denn auch J. ihn für ausser dem Reiche Gottes stehend erklärt Matth. 11, 11. *Str.* I. 408 ff. 3. A. vgl. 371 ff. 4. A." Allein hiergegen ist Einiges zu erinnern. Den Mittelpunkt der Rede des Täuf. bildet Vs. 30., so dass das Vorhergehende, zumal Vs. 28 f., seinen zweiten Theil, das Folgende (Vs. 31 ff.) seinen ersten

Theil begründet und ausführt. Dieser Zusammenhang ist in der Erkl. nicht hervorgehoben; aber er ist bedeutungsvoll, denn durch ihn wird das einfache Wort Vs. 30. erst recht bedeutend. Wie der T. schon Vs. 28 f. sich über das untergeordnete Verhältniss seiner Person und Wirksamkeit zu J. ausgesprochen hatte ohne Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmoment, so spricht er auch Vs. 30. nur sein allgemeines Verhältniss zu J. aus, ja er stellt die Art, wie er zu J. steht unter den Gesichtspunkt des göttl. Rathschlusses (δεῖ). Seine Bestimmung ist's abzunehmen, der Rathschluss über J. ist, dass er wachse. Er sieht der Zukunft J. gegenüber seine eigene und die seiner Wirksamkeit; aber er denkt nicht an das Ende seiner Wirksamkeit, sondern an die Art und den Erfolg derselben, nicht an sein Abtreten, sondern an sein Bleiben, nicht nur mit der inneren Theilnahme an J. erfolgreichem Wirken (s. zu Vs. 29.), sondern auch mit der grossartigen neidlosen Resignation, immer ein Abnehmender zu sein, und mit dem Bewusstsein so seine Bestimmung (δεῖ) zu erfüllen. Fast könnte es scheinen, als fasste Joh. sich hier symbolisch auf; aber will man auch nicht mehr in den Worten suchen, als sie buchstäblich sagen, so ist doch so viel gewiss: sie verlieren ihren vollen Sinn, wenn man nicht annimmt, vor der Seele des T. habe wie sein Abnehmen so auch sein Fortwirken als seine Bestimmung und als Plan Gottes gestanden. Weit entfernt also, seine Fortwirksamkeit auszuschliessen, schliessen sie dieselbe vielmehr ein und setzen sie voraus; und der T. hat mit ihnen gar keine Verzichtleistung ausgesprochen. — Von einer übergrossen Nähe der beiderseitigen Tauforte ist übrigens Vs. 22 ff. keine Spur und die aus Vs. 26. entnommene „scheinbare Nebenbuhlerschaft" reducirt sich auf eine Eifersucht seiner Jünger, die schon jetzt ihn und sein Wirken nicht verstanden haben. Aus diesem Unverstand, gepaart mit Vorliebe für den T. Seitens seiner Jünger, erklärt sich wahrlich die nachmalige Sectenbildung weit leichter und angemessener als aus einer Intention des T. selbst, über die wir übrigens kein vollständiges Urtheil haben, da seine Wirksamkeit von Herodes vorzeitig abgeschnitten wurde. Vergisst man dabei nicht, dass eine erfolgreiche Wirksamkeit J. nach Vs. 29. wesentlich für den T. war, so erklärt sich (ausser den anderen dabei obwaltenden Umständen) gerade aus unserem Ev. sein späterer Zweifel an J. um so leichter, je mehr darnach der unmittelbare Erfolg J. schnell nachliess und in Kampf ausartete. Zudem wird hier der T. in einem seiner concentrirtesten Lebensmomente aufgezeigt, und wenn es erlaubt ist ihn als Proph. zu denken, so muss er auch in besonders gehobenen begeisterten Stimmungen Blicke in den göttlichen Weltplan und das Wesen des Messias, welche über seine eigene gewöhnliche Ansicht hinausgingen, gethan und ausgesprochen haben können. Damit soll freilich nicht widerlegt sein, dass die Subjectivität des Evglst. auch bei der Relation dieses letzten und herrlichsten Zeugnisses des T. für J. durchbricht; aber man wird kaum ein Recht haben, sie weiter als auf die Form und auch auf diese nicht unbeschränkt auszudehnen. Wir finden auch hier die lebensvolle Redaction einer lebendigen Erinnerung. —

Von selbst versteht es sich, dass *Baur* S. 122 ff. die Erzählung Vs. 22 ff. nicht als historischen Bericht, sondern als ideelle Darstellung ansieht. Auch Vs. 23.?! —'

Cap. IV, 1—42.

Jesus bei den Samaritern.

Vs. 1—6. *J. verlässt Judäa, und kommt auf dem Wege nach Galiläa durch Samarien nach Sychar.* — Vs. 1—3. Der Beweggrund, warum er Judäa verlässt, scheint darin zu liegen, dass er der Verfolgung, zu welcher sich die Pharisäer durch seinen wachsenden Anhang veranlasst fanden, aus dem Wege gehen wollte. Er erscheint übervorsichtig, indem er auf die blosse Nachricht, dass die Pharisäer von seiner sich mehrenden Wirksamkeit Kunde erhalten haben, sogleich den Ort verändert. Aber der Evglst. wollte zugleich andeuten, dass die Ph. sich eifersüchtig und argwöhnisch gezeigt hätten, und J. hielt sich verpflichtet vor Vollendung seiner Laufbahn jeder Verfolgung aus dem Wege zu gehen. Dass gerade der Umstand, dass J. mehr Anhang als Joh. d. T. fand, den Pharisäern bedenklich war, ist so zu verstehen, dass Letzterer ihnen nicht gefährlich erschienen war, J. aber (wegen seiner reformatorischen Absichten) ihnen so erschien. '*Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 168 f. nimmt als Grund des Weggangs J. die Besorgniss an, dass die Pharis. sein Taufen und dessen Erfolg gegen den Täuf. benutzen möchten. Allein um das zu verhindern, hätte er gerade in der Nähe bleiben müssen (*Mey.*); auch handelt J., wenn er dem Conflict ausweicht (7, 1. etc.), immer im Bewusstsein, dass nach Gottes Rathschluss seine Stunde noch nicht gekommen sei (s. Einl. 1. d.).' Hier scheint zwar, wenn man die Gefangennehmung des Täufers, 'welche nach *Hengstbg.* den Weggang J. motivirt,' einschaltet, Matth. 4, 12. parallel zu sein; allein es ist früher, vgl. z. 3, 24. ὁ κύριος] im histor. Style häufig b. Luk.; bei Joh. noch 6, 23. 11, 2. 20, 18. 21, 12. Hier haben hauptsächlich abendl. ZZ., 'auch *Sin.*,' Ἰησοῦς dafür. Ἰησοῦς] nicht αὐτός, weil die Kunde, die den Pharisäern zu Ohren gekommen, *wörtlich* angeführt wird. *Win.* §. 22. 2. ποιεῖ κ. βαπτίζει] Das Praes. wie 1, 40. — Warum J. nicht selber taufte? 'Nach *de W. Thol.* u. A. aus dem Grunde, aus welchem auch der Ap. Paulus nicht Viele taufte (1 Cor. 1, 14—16.), weil diess ein Geschäft war, das auch ein Anderer, dem nicht das wichtigere Lehrgeschäft (1 Cor. 1, 17.) oblag, verrichten konnte; nach *Lck.*, weil das Taufen mehr für die Diener und Jünger als den Herrn des mess. Reichs sich schickte; nach *Bmgt.-Cr. Mai.*, weil „J. Attribut das Taufen mit der Fülle des Geistes" war; nach *Beng. Mey. Ew.* S. 270 f. aus beiden letztgenannten Gründen zusammen. Und in der That, da der Fall des Ap. Paul. doch nicht ganz analog war, da diese Taufe der Jünger von der, welche sie nach Matth. 28. vollzogen, verschieden und der Taufe des Joh. ähnlich (wenn auch nicht

auf den Kommenden, sondern auf den Gegenwärtigen bezüglich) gewesen sein muss, so scheint die letzte Ansicht die richtige zu sein. Nach *Hengstbg.* taufte J. nicht Einzelne, damit die Wahrheit nicht verdunkelt werde, dass er es sei, welcher Alle taufe bis auf den heutigen Tag. — In dieser Berichtigung sieht *Baur* S. 125. kein historisches Interesse, sondern erst jetzt sei diese Nachricht gebracht, nicht schon 3, 22. 26., weil sonst die *ζήτησις* 3, 25. nicht gehörig motivirt und keine Gleichheit des Berufs J. und des Täuf., wie sie dort nöthig erscheint, wäre. Wie willkürlich! — *πάλιν*] 1, 44.'

Vs. 4. Wenn Ainon an der Grenze von Samarien lag (s. aber z. 3, 23.) und J. sich in der Nachbarschaft befand, so führte ihn der Weg nach Galiläa ganz natürlich durch Sam., welches ohnehin der gew. für die Galiläer war (Luk. 9, 52.). — Vs. 5. *εἰς*] *nach*, in die Nähe. *Σιχάρ*] besser bez. LA. *Συχάρ*, nach den M. = *Συχέμ* (LXX, AG. 7, 16.), *Σίκιμα* (LXX, *Joseph.*), ungew. Name der bekannten Stadt zwischen den Bergen Garizim und Ebal, nach *Reland* (diss. misc. III. de monte Gariz.) *Spottname* in Anspielung an שֶׁקֶר *Lüge, Abgötterei*, nach *Lightf.* (chorogr. Joann. praem.) in Anspielung an שִׁכֹּר Jes. 28, 1., vgl. *Win.* RWB. II. 455.; viell. eine blosse Corruption (*Lck.*), 'die aber nicht vom Evglst. beabsichtigt und gemacht ist (*Hengstbg.*). Indess nehmen And. (*Hug*, *Luthdt. Delitzsch*, *Mey. Ew.*) an, dass es eine besondere in der Nähe von Sichem gelegene Stadt, nach *Ew.* der noch heute al 'Askar genannte Ort östlich von Naplûs, sei. In der That, da die Namen-Umbildung von Sichem schwer zu beweisen ist und der Zusatz *λεγομένη* sowie die Bestimmung *πλησίον* etc. nicht auf eine so allgemein bekannte Stadt wie Sichem hinweisen, ist diess vorzuziehen.' *οὗ ἔδωκεν κτλ.*] l. *οὗ* (durch Attraction) st. *ὅ*, 'was ABC** al. u. *Sin.* lesen,' mit *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* Dieses angebliche Factum beruht auf der falschen Uebersetzung der LXX von 1 Mos. 48, 22.: *ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον* (שְׁכֶם אַחַד *einen Antheil*) *ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου*; vgl. 33, 19., wo Jakob ein Stück Land bei Sichem kauft; Jos. 24, 32., wo die Gebeine Josephs zu Sichem auf dem Felde, welches Jakob gekauft, begraben werden und die Söhne Josephs es zur Besitzung erhalten. — Vs. 6. *πηγὴ τοῦ Ἰακώβ*] Jakobs Brunnen genannt, weil er ihn sollte gegraben haben (Vs. 12.). Neuere Nachrichten über denselben s. b. *Rosenm.* Alterth.-K. II, 2. 126. *Robins.* III. 1. S. 329 ff. *Schubert* III. 137 ff. *οὕτως*] *Chrys. Theoph. Euthym. Lck. Mey.*: *ἁπλῶς ὡς ἔτυχε*, wie sich's traf, auf den Boden; *Erasm. Mey. Win.* (Gr. §. 66. 9. S. 545.) *Mai. Thol. Hengstbg.*: *so*, näml. ermüdet wie er war, wie es oft nach Particc. auf dieselben zurückweisend steht, z. B. AG. 20, 11. u. daz. *Bornem.* in *Rosenm.* Rep. II. 246 ff. *Joseph.* B. J. II, 8. 5.: *ζωσάμενοί τε σκεπάσμασι λινοῖς, οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα.* 'Allein im zweiten Fall steht *οὕτως* stets *vor* dem Verb. fin. (vgl. *Fritzsche* Hall. A. L. Z. 1839. Ergänzungsbl. No. 28.); also ist das Erste vorzuziehen. *Bmgt.-Cr.* unbestimmt.' — *ὥρα ἕκτη*] es war Mittagszeit. Gegen *Rettig's* u. *Townson's* andere Rechnung s. *Lck.* 'Gewiss sieht J., wenn auch nicht gerade der ungewöhnl. Stunde

wegen (*Luthdt.*), hinter der äusseren Begegnung die göttliche Gnadenführung.'

Vs. 7—27. *Gespräch J. mit einer Samariterin.* — Vs. 7. ἐκ τῆς Σαμαρείας] sc. οὖσα = Σαμαρεῖτις: am natürlichsten zöge man es mit *Bretschn.* probab. p. 97. zu ἔρχεται; da Σαμ. aber nicht die Stadt Samarien, welche 2 Stunden entfernt lag und damals Sebaste hiess, sondern nur die Provinz bezeichnen kann: so wäre es sehr überflüssig. δός μοι πιεῖν] 'Diese Bitte, zunächst eigentl. zu nehmen, hat nach *Hengstbg.* noch den geistl. Sinn: Erquicke mich dadurch, dass du in die Heilsordnung eingehst. Ist das auch eingelegt, so ist doch gewiss, dass J. bereits bei der Bitte die Absicht hat, auf das Weib zu wirken. Er braucht das Niedere, um daran das Höhere anzuknüpfen.' — Vs. 8. Diese Bemerkung soll wohl erklären, warum J. sich an das Weib wandte eines Trunkes wegen. Bei dem sonst verbotenen Verkehre mit Samaritanern (Vs. 9., worüber indess die Rabbinen wohl das Uebertriebenste aussagen) war es mit gewisser Einschränkung erlaubt ihre Speisen zu geniessen (*Lightf. Schöttg.*); J. mochte sich aher ganz über dieses Vorurtheil hinwegsetzen (Luk. 9, 52.). — Vs. 9. Das Weib erkannte J. als Juden, schon weil er fremd war, hesonders aber am Dialekte. οὐ γὰρ - Σαμαρείταις] ist Bemerkung des Evglst. zur Erkl. der Rede der Frau, welche die Sache aus Uebelwollen oder aus Neckerei übertrieb; denn Wasser durften die Juden sicher von den Samaritern annehmen.

Vs. 10. J. das Bedürfniss des Trinkens vergessend (Vs. 32.) knüpft nun ein erweckendes Gespräch an. τὴν δωρεὰν τ. θεοῦ] die *von Gott geschenkte* Gelegenheit mit J. zu sprechen; 'nicht die Person J. selbst (*Hengstbg.*).' σὺ ἂν ᾔτησας] eig. *du hättest ihn gebeten*, vgl. Matth. 24, 43. ὕδωρ ζῶν] doppelsinnig: *frisches Quellwasser* (מַיִם חַיִּים) und *Leben-gebendes Wasser* (Vs. 14.), d. i. das Wort Gottes (5, 24.), nach *Olsh.* das Element seines Lebens selbst; aber J. sagt nicht: „Ich bin das lebendige Wasser", wie er 6, 35. sagt: „Ich bin das Brod des Lebens"; 'nach *Bmgt.-Cr. Luthdt. Hofm.* ist es der Geist des neuen Lebens, nach *Lck.* der Glaube (3, 15.); Beides aber setzt nach Vs. 14. die Mittheilung des lebendigen Wassers voraus.' — Vs. 11 f. κύριε] Anrede der Höflichkeit oder Achtung, vgl. 12, 21. Die Antwort ist übrigens dem Typus von 2, 20. 3, 4. angemessen, 'insofern sie mit diesen beiden Vss. die sinnliche Anschauungsweise und die Unfähigkeit für das rein Geistige gemein hat, aber ohne das Böswillige 2, 20. und das Auffällige 3, 4.' οὔτε - - καί] entsprechen sich, vgl. *Win.* §. 55. 7. S. 438. μείζων] *vorzüglicher*, vgl. 8, 53. τοῦ πατρὸς ἡμῶν] *Joseph.* Antt. XI, 8. 6.: (Σαμαρεῖται) ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὐτοὺς ἐκγόνων Ἐφραΐμου κ. Μανασσοῦ. — θρέμματα] *Heerden*, *Joseph.* Antt. VII, 7. 3.; nicht: Hausgesinde, was kaum aus dem Griech. belegt sein dürfte.

Vs. 13 f. 'Nähererklärung, um die Frau dem Verständniss näher zu bringen.' *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* nach ABCDHKLSV *Sin.* etc. *Chrys. Cyr.* Ἰησοῦς ohne Art. διψήσει πάλιν - οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα] Gegensatz einer augenblicklichen Erquickung und Be-

friedigung und einer ewigen = ζωὴ αἰώνιος; denn das irdische Leben besteht in einem Wechsel von Anregungen, das ewige hingegen in bleibender Genüge. (Jes. Sir. 24, 28 f. von der Weisheit umgekehrt: „Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinket, dürstet immer“ — worin *Ullmann* theol. St. u. Kr. 1828. IV. 793. wohl zu viel findet: es ist damit die Wiss- und Heilsbegierde gezeichnet, wie sie auch ein Christ haben kann und soll.) 'Hat dieser erste Satz die ewige Befriedigung von Seite der damit gesetzten Bedürfnisslosigkeit bez., so bez. sie der folg. von Seite der immer neuen, frischen, lebendigen Fülle.' γενήσεται - - πηγὴ ὕδατος] Idee der geistigen Selbstständigkeit, welche nicht immer bloss empfängt, sondern das Heil in sich selbst hat, vgl. 7, 38. ἁλλομένου] *Hesych.* ἀεὶ ῥέοντος ἢ βλύζοντος, *salientis.* '„Das lebendige Wesen in seiner steten treibenden Bewegung“ (*Luthdt.*). Der Begriff ist in sich abgeschlossen. Daher ist es nicht nothwendig εἰς ζωὴν αἰώνιον] damit zu verbinden: entw. ist es = *ins ewige Leben hinein* (6, 27.) nach *de W Mey.* u. A., aber die örtliche Fassung hat keine recht klare Vorstellung; oder = *zum* ewigen Leben (*Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt.*), worin die Unversiegbarkeit auch mit liegt.' — Vs. 15. ähnl. wie Vs. 11 f., 'aber nicht mit ironischer (*Lck.*), vielmehr mit treuherziger Naivität gesprochen. Das Weib weiss nicht, was sie bittet, aber sie ahnt ein begehrenswerthes Gut, das sie besitzen möchte.'

Vs. 16. J. lässt den Faden des Gesprächs fallen, und knüpft einen andern an. Da er unstreitig auf übernatürliche Weise wusste, dass das Weib keinen rechtmässigen Mann hatte, und dieses Wissen schon h. vorausgesetzt werden muss: so fällt auf, dass er sich des Ausdrucks bedient τὸν ἄνδρα σου; indess kann er es im Sinne des angeblichen thun, vgl. Vs. 18. Sodann fragt sich, in welcher Absicht er das Weib auffordert ihren Mann zu rufen? Nicht um wirklich im Beisein desselben das Gespräch fortzusetzen, 'damit auch dieser Theil nehme an der Gabe Gottes und der Frau schneller zum Verständniss verhelfe' (*Lck.*); denn er kannte ja, und erräth nicht erst im Laufe des Gesprächs ihr uneheliches Verhältniss, musste also vorauswissen, dass sie seiner Aufforderung nicht Folge leisten würde; 'sondern um ihr Gewissen zu erregen (*Thol. Ebr.* S. 299. *Stier, Luthdt. Mey.*): das liegt darin, dass er auf die individuellen Verhältnisse des Weibes eingeht, wenn er auch kein strafendes Wort beifügt. Zugleich aber will er das Weib zum Glauben an seine Person bringen.' Die Folge, dass das Weib J. höheres Wesen anerkennt (Vs. 19.), muss auch 'nur nicht ausschliesslich' als die Absicht der Aufforderung angesehen werden, vgl. 1, 49. (*Str. Mai. de W.*). Aber bei dieser Annahme entgehen wir so wenig als bei einer andern der Schwierigkeit, dass J. nicht ernstlich gesprochen haben kann. *Euthym.*: προσποιούμενος ὅτι χρὴ κἀκεῖνον κοινωνῆσαι ταύτῃ τοῦ δώρου. — ἐλθὲ ἐνθάδε] *komme* (mit ihm) *hieher.* — Vs. 17 f. 'Die Frau fühlt sich wirklich berührt; das οὐκ ἔχω ἄνδρα ist ausweichend; aber J. hält sie fest.' καλῶς] *gut, richtig*, nicht halb ironisch (*Lck.*). πέντε - - ἔσχες] verstehen *Euthym.* und fast alle Ausll. von rechtmässigen

Männern, 'Bmgt.-Cr. wegen des ἐποίησα Vs. 29. von unerlaubten Verhältnissen; aber J. unterscheidet ja selbst Vs. 18. die πέντε ἄνδρας von dem, welcher οὐκ ἔστι ἀνήρ, also bezieht sich das ἐποίησα, wenn man es urgiren will, nur auf das letzte Verhältniss der Frau, welches eben kein eheliches war.' Dieses Wissen J. von äusseren Erlebnissen ist ein anderes als das 2, 25. bemerkte, und lässt sich schwerer mit dessen menschlichem Bewusstsein vereinigen (vgl. *Str.* I. 541 ff. 4. A.); 'allein man darf nicht vergessen, dass diese äusseren Erlebnisse für die Frau *zugleich* innere waren. Dass J. die Geschichte des Weibes in ihrer Erscheinung gelesen habe, nimmt an *Lange* L. J. II. 531 f.' Dass er sich auf natürliche Weise vom Lebenswandel der Frau unterrichtet habe (*Paul.*), ist eine ganz unangemessene Annahme. τοῦτο ἀληθὲς εἴρ.] *Diess hast du als wahr gesagt.* τοῦτο ist Obj. und ἀληθ. Präd. *Win.* §. 17. 9. 'Gegen die symbolisch-allegorische Erklärung des ganzen Gesprächs und namentlich dieser Stelle, die nach den Andeutungen von *Str. Hengstbg.* Beitr. II. 1 ff. versucht hat und noch festhält, s. *Lck.* I. S. 659. *Mey.*'

Vs. 19 f. Das Weib erkennt J. wegen seines höhern Wissens (nicht wegen seines Sittenrichtens, *Paul.*) für einen Propheten (dieser Begriff von einem Propheten als einem, der das Verborgene wisse, kommt schon 1 Sam. 9. vor) und legt ihm nun (indirect) eine national-religiöse Streitfrage vor. Auf der einen Seite ist dieses unwahrsch. wegen der Unempfänglichkeit des Weibes für religiöse Anregung und wegen ihrer Unsittlichkeit, auf der andern Seite aber wahrsch., weil sie mit gew. Weiberlist einer unangenehmen Erörterung entgehen will. 'So *de W. Mey.* u. d. M. Allein bedenkt man, dass die Anerkenntniss J. zugleich ein verstecktes Selbstbekenntniss involvirt (*Stier*, *Luthdt.* u. A.), dass, wenn Vs. 23 f. nicht zwecklos sein sollen, von J. ein religiöses Interesse in dem Weibe vorausgesetzt sein muss, so liegt die Annahme nahe, dass das Weib durch ein höheres Bedürfniss zu der Frage veranlasst ist, wenn auch das Verlangen nach Vergebung (*Luthdt.*) noch nicht zum bestimmten Bewusstsein gekommen ist.' οἱ πατέρες ἡμῶν] nicht Abraham u. Jakob (*Euthym. Kuin.* u. A.), sondern die alten Samaritaner, welche den Tempel auf Garizim erbaut hatten zur Zeit des Nehemia (vgl. Arch. §. 51. *Sieffert* de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Regiom. 1828.). ἐν τούτῳ τῷ ὄρει] l. mit *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* ἐν τῷ ὄρει τούτῳ — auf Garizim, der vor Augen lag. Man muss hinzudenken: und wir thun es demzufolge noch immer. Der Tempel auf Garizim war von Joh. Hyrkan zerstört worden, die Samaritaner fuhren aber wahrsch. fort daselbst anzubeten (wie aus *Joseph.* Antt. XVIII, 4. 1. geschlossen werden kann). Es war nun Streit zwischen den Samaritanern und Juden über die Rechtmässigkeit ihrer beiderseitigen Tempel, und Erstere beriefen sich ausser 1 Mos. 12, 6. 7. 33, 18—20. vorzüglich auf 5 Mos. 27, 4. und auf die LA. ihres Textes *Garizim* st. *Ebal.* δεῖ προσκυνεῖν] l. mit *Lachm. Griesb. Tschdf.* προσκ. δεῖ.

Vs. 21. 'J. geht auf die Frage ein, sich an ihren versteckten

Regungen genügen lassend und das glimmende Tocht nicht verlöschend.' Er beantwortet aber die Streitfrage so, dass er sie *erstens* auf einen höhern Standpunkt tretend aufhebt. *γύναι, πίστευσόν μοι*] *γ. πίστευέ μοι* (*Lachm.*), oder nach BC*L Orig. al. *Sin. πίστευέ μοι, γύναι* (*Griesb.* u. *Tschdf.*) — Bekräftigung einer neuen Wahrheit, welche unglaublich scheinen musste, da sie aus der Tiefe der Lehre vom Reiche Gottes geschöpft war. J. verkündigt den Untergang alles Tempeldienstes, nicht die Zerstörung desselben durch die Römer (*Euthym.*), nicht dessen willkürliche gewaltsame Abschaffung, sondern dessen in der Zeit geschehende (*ἔρχεται ὥρα*) Auflösung durch die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. *προσκυνήσετε*] Diese Anrede, 'welche nicht die Juden (*Bmgt.-Cr. Hilgfld.*) mit umfasst,' deutet die Hoffnung an, dass gerade auch die Samaritaner sich zu dem neuen Gottesdienste wenden werden. *τῷ πατρί*] Diese christl. Bezeichnung Gottes entspricht der christl. Idee der Gottesverehrung. — Vs. 22. *Zweitens* löst J. die Streitfrage selbst, indem er aus histor. Gründen den Samaritanern Unrecht giebt. *ὃ οὐκ οἴδατε*] 'Das ὃ bez. nach *de W.* „das Obj. der *Handlung* des Anbetens: ihr betet an (und thut dabei) was ihr nicht wisset. J. meint nicht gerade die falsche Begründung des samarit. Cultus durch Textesstellen (denn auch die Juden konnten keinen bestimmten göttlichen Befehl zur Erbauung des Tempels auf Zion anführen), sondern nach dem Folg. die willkürliche ungeschichtliche *Art*, wie der samarit. *Cultus* entstanden. Der Tempel auf Jerus. war in Folge eines geschichtl. Fortschrittes geschehen, und an denselben knüpfte sich die ganze Entwickelung des Mosaismus nebst den Weissagungen der Propheten vom Messias z. B. Jes. 2, 1 f.: von dem Allen hatten sich die zehn Stämme und die Samaritaner losgerissen." Darnach würde der Vorwurf J. nicht auf die „Bewusstlosigkeit der Anbetung" (*Lck.*) im Allgemeinen gehen, sondern darauf, dass der samarit. Cultus ohne Bewusstsein seiner Begründung und seines Zusammenhangs mit der Offenbarung entstanden sei und fortbestehe. Aber richtig bemerkt *Mey.*, dass dann zu schreiben war: *ὃ ὑμεῖς προσκυν., οὐκ οἴδατε.* Wie die WW. lauten, bez. ὃ das Object, auf welches sich die Handlung des Anbetens bezieht. Dann aber ist ὃ nicht = ὃν sc. *θεόν* (*Euthym. Mai.*), obwohl sachlich *Gott* gemeint ist; nicht *τὰ τοῦ θεοῦ*, das ganze Verhältniss Gottes (*Lck.*), worauf sich die Anbetung nicht bezieht. Das Neutrum ist gebraucht, weil die Sam. ihrem von Anthropomorphismen und Anthropopathismen freien Monotheismus gemäss (*Win.* RWB. II. 373.) den persönlichen Gott zwar kannten, aber nicht was man an ihm als dem Object der Anbetung habe, nämlich, dass er „Gott des Heils, der Erlösung" (*Luthdt.*) sei. Dieses Wissen mangelte ihnen nicht, weil sich Fremdes in ihre Vorstellung eingemischt (*Cyr.Al.*), nicht weil sich Gott ihnen nicht kundgegeben hatte (*Hengstbg.*), sondern weil sie die Propheten des A. Bds. verwarfen und damit der heilsgeschichtlichen Gotteserkenntniss entbehrten (*Mey. Luthdt. Thol. Ew.* u. A.). Die Nichtkenntniss Gottes ist demnach nur eine relative, aber *οὐκ οἴδατε* kann so gebraucht werden, vgl. 7, 28. ὃ = *καθ' ὃ* zu fassen (*Kuin.* u. A.) ist unbe-

rechtigt.' ἡμεῖς] *wir* Juden; J. rechnet sich zu den Juden, weil er unter ihnen geboren war und lebte, auch an ihrem Cultus Theil nahm. Er ist h. Partei, aber nach Vs. 21. unparteiisch. 'Er *kann* sich so mit den Juden zusammenschliessen, weil er h. von der wesentlichen Wahrheit Israels redet. Die Tendenz, das Weib von der Unwahrheit ihrer Nationalität loszulösen (*Luthdt.*), ist nicht angedeutet.' ὅτι ἐστίν] ἡ σωτηρία *das Heil* durch den Messias *ist* (kommt) *von den Juden*, vgl. Jes. 2, 1 f. u. ähnl. Stt.

Vs. 23 f. tritt J. wieder auf den frühern höhern Standpunkt zurück, und bestimmt nun die künftige Gottesverehrung ihrer Beschaffenheit nach. καὶ νῦν ἐστιν] *und ist schon da*, näml. insofern er, der Urheber, erschienen war, vgl. 5, 25. οἱ ἀληθινοί] die der Idee entsprechenden, 1, 9. ἐν πνεύματι κ. ἀληθείᾳ] nicht = πνευματικῶς κ. ἀληθῶς (vgl. *Win.* §. 51. 1. S. 377.); ἐν bezeichnet das Element, in welchem man sich befindet, indem man anbetet (*Mey.*), und zwar ἐν πνεύματι das Element an sich seiner Beschaffenheit nach (Gegensatz ἐν σαρκί in fleischlichem Sinne). 'Diess geschieht nach *de W. Mey.* insofern als diese neue Anbetung mit dem auf die geistige Natur Gottes gerichteten Geiste des Menschen, mit geistigen Begriffen, Gefühlen u. s. w. vollzogen wird; wobei also der subjective, wenn auch vom göttl. πν. angeregte Geist gem. ist, während nach *Stier*, *Luthdt.* u. A. an den objectiven Gottesgeist, als das „reale Element, in dem der anbetende Mensch sich nunmehr bewegt", zu denken ist, und in der That stimmt diess besser zu dem „Bereich der Anbetung", von dem h. im Gegensatz zu Vs. 21. die Rede ist. Dann ist es die Anbetung, welche Ausdruck des Lebens im Geist u. Frucht des Geistes ist, die ganze Persönlichkeit durchdringend.' ἐν ἀληθείᾳ bez. dasselbe Element, insofern diese Anbetung ihrem Obj. Gott, der ein Geist ist (Vs. 24.), entspricht. Es ist damit eine örtliche Verehrung nicht schlechthin, sondern nur als ausschliesslich (wie die Juden und Samaritaner ihren Tempeldienst betrachteten), und ebenso äussere Gebräuche nur, insofern man sich nicht darüber zu erheben weiss, aufgehoben. καὶ γάρ] *denn auch;* Begründung durch den Willen Gottes. τοιούτους τοὺς προσκυνοῦντας] *solche, die ihn anbeten*, st. τοιούτ. προσκυνητάς, vgl. *Win.* §. 18. S. 101. πνεῦμα ὁ θεός] Begründung durch die geistige Natur Gottes, welche ausschliesst: 1) sein Wohnen in Tempeln (AG. 7, 48. 17, 25. 1 Kön. 8, 27. Jes. 66, 1 f.) und überhaupt seine Räumlichkeit; 2) sein Bedürfniss irdischer Gaben und sein Wohlgefallen an äussern Gebräuchen (Ps. 50, 9 ff.); dgg. liegen in ihr alle geistigen und sittlichen Eigenschaften, welche im niedern Grade auch dem Menschen eigen sind und eine Gemeinschaft zwischen ihm und Gott bedingen. *Lck.* erinnert h. an den geistigern, anthropopathische und antropomorphische Vorstellung verschmähenden Monotheismus der Samaritaner (*Gesen.* de theol. Samar. p. 12. de Pentat. Sam. origine p. 58 sqq.).

Vs. 25. 'Nach *Lck. de W.* ablenkende aufschiebende psychologisch wahre Antwort der Samaritanerin; nach *Luthdt.* Ausdruck der Ahnung, dass J. selbst der Messias sei; nach *Mey.* Aussprache des

in diesem Moment tief empfundenen Bedürfnisses der mess. Erscheinung. Diess das Beste.ʼ *οἶδα - - ἔρχεται*] Die Samaritaner erwarteten auch einen Messias unter dem Namen הַשָּׁב, הַתָּהֵב, d. i. Bekehrer (*Gesen.* de Sam. theol. p. 41 sqq., wgg. *Br. Bauer* ev. Gesch. Joh. Beil. S. 426. ungegründete Einwendungen macht, vgl. auch *Ew.*), ʻnach *Hengstbg. Mey.* = der Wiederkehrende (Mose).ʼ — Vs. 26. *ἐγώ εἰμι*] *ich bin es* (Matth. 14, 27. 26, 22. 25. Joh. 6, 20. u. ö.), bei den LXX 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 10. = אֲנִי הוּא. Diese frühe entschiedene Erklärung J. steht in Widerspruch mit Matth. 8, 4. und den dort angef. St. Matth. 16, 20.; stimmt hingegen zu der Voraussetzung der Bergpredigt. — Vs. 27. *ἐπὶ τούτῳ*] *darüber, in dem, sur cela. ἐθαύμασαν*] besser bez. und grammat. richtige (3, 22.) LA.: *ἐθαύμαζον* (vgl. *Win.* §. 40. 3. S. 240 f.). — *μετὰ γυναικός*] *mit einem Weibe*, nicht: *mit einem solchen Weibe*, näml. einer Samaritanerin (*Erasm. Kuin.*). Belege dieses Vorurtheils aus den Rabbinen b. *Schöttg. Wetst.* *τί ζητεῖς - μετʼ αὐτῆς*] letzteres gehört *per zeugma* auch zu *ζητεῖς*, wozu *παρʼ αὐτῆς* gehören würde (*Lck.*).

Vs. 28—42. *Was auf diese Unterredung folgt.* — Vs. 28—30. *Von dem Weibe aufmerksam gemacht kommen Viele aus der Stadt.* — Vs. 29. *μήτι οὗτος κτλ.*] *Dieser ist doch nicht der Christus?* Diese Frage ruft h. wie Matth. 12, 23. eine bejahende Antwort hervor ʻund setzt die Geneigtheit das zu glauben, was die Frage zu verneinen scheint, voraus (vgl. *Win.* §. 57. 3. S. 454.).ʼ — Vs. 30. *οὖν* lassen ABEGHKLMSV v. Minuscc. *Orig.* u. A. *Griesb. Scho. Tschdf.* ʻaber nicht *Sin.*ʼ aus; CD haben dafür *καί*, welches auch eingeschoben ist: der Evglst. liebt die asyndetische Constr. besonders bei Anführung von Reden (2, 4. 7. u. s. w.). aber auch sonst, Vs. 7. *ἤρχοντο*] das Impf. wie 20, 3. als unvollendete Handlung.

Vs. 31—38. *Mittlerweile unterredet sich J. mit seinen Jüngern.* — Vs. 31. *δέ* werfen *Griesb. Tschdf.* nach C*DL Vulg. *Orig.* etc. ʻauch *Sin.*ʼ heraus. *ἠρώτων*] *baten* (Matth. 15, 23.). — Vs. 32. *ἐγὼ - - οἴδατε*] J. auf die sich für ihn bei den Samar. eröffnende Wirksamkeit gerichtet vergisst die leibliche Speise, gleichsam von der Lust am Erfolge seines Werkes gespeist (Vs. 34.). — *βρῶσις* eig. das *Essen* (1 Cor. 8, 4.), h. u. 6, 27 55. = *βρῶμα.* — Vs. 33. eine Rede wie Vs. 10. u. ähnl. — Vs. 34. *ἵνα ποιῶ*] *ἵνα* umschreibt den Inf. aber mit der Zweckbedeutung: Meine Speise besteht *in dem Bestreben* den Willen zu thun (*Lck. Win.* §. 44. 8. S. 301.). *αὐτοῦ τὸ ἔργον*] *sein* (das von ihm gewollte ihm dienende) *Werk* das Werk der Offenbarung und der Stiftung des Reiches Gottes.

Vs. 35. *οὐχ ὑμεῖς λέγετε*] ʻnach *de W Lck. Thol.* u. A. Berufung auf ein Sprichwort (Matth. 16, 2.), nach *Lmp. Mey. Wiesel. Mai.* u. A. auf eine damals gemachte auf den damaligen Zeitpunkt sich beziehende Bemerkung. Nach der ersten Fassung muss man zu *ἔτι* die Saatzeit hinzudenken, was allerdings mit nichts angezeigt ist; auch scheint das *ὑμεῖς* nicht sowohl eine allgemeine, als eine von den Jüngern gemachte Bemerkung (opp. der Chr.) auszudrücken.ʼ *ἔτι τετράμηνός* (so der beglaubigte Text st. *τετράμηνόν*) *ἐστι, καί*] *noch*

sind vier Monate, so (καί consecut.). Diese Rechnung ist, vom Standpunkte der Saatzeit aus genommen, ungefähr richtig, da in Palästina die Saatzeit vom October bis in den Februar dauert, und die Ernte (der Gerste) mit der Mitte Aprils anfängt (*Buhle* Calendar. p. 23. 25. Archäol. §. 95. 97.). 'Nach der anderen Fassung müssen die WW. im Decbr. gesprochen sein.' ἰδού, λέγω ὑμῖν κτλ.] (Ganz anders ist es mit meiner geistigen Ernte: h. folgt auf die Saat — die durch das Gespräch mit dem Weibe gegebene Anregung — unmittelbar die Ernte:) *siehe, sag' ich euch* (bekräftigend wegen des Contrastes) u. s. w. '*de W* bemerkt aber: „Man muss nicht mit *Chrys.* und fast allen Ausll. annehmen, dass J. auf die herbeieilenden Samar. hingewiesen: so empirisch nahe ist die Ernte noch nicht, sie ist es nur in prophetisch hoffender Anschauung; denn nach dem Folg. sind es ja die Jünger, welche (erst später) ernten sollen; und ohne Zweifel bezieht sich J. auf die Bekehrung der Samar. AG. 8, 5 ff.“ Dagg. findet schon *Lck.* ohne ein sichtbares Gegenwärtiges — die herbeieilenden Bewohner von Sychar — die folg. Aufforderung ἐπάρ. κτλ. kaum begreiflich. Indess diess würde auch ohnedem verständlich sein; aber es kann nur die Thatsache, dass die eigentl. Bekehrung des Volks erst AG. 8. erfolgt, nicht füglich gegen einen deiktischen Hinweis auf die nahenden Sam. geltend gemacht werden. Der prophetische Blick sieht in den Erstlingen die künftige Ernte (*Thol.*) und zwar nicht bloss die der Sam., sondern die der Heiden überhaupt (*Baur*, *Mey. Stier*, *Luthdt. Thol.*).' θεάσασθε τ. χώρας ὅτι] Attraction, *Win.* §. 66. S. 551. λευκαί] *weiss*, reif. ἤδη] steht sonst bei Joh. vorne (Vs. 51. 7, 14. u. s. w.), u. A(B?)C*DEL u. a. 'auch *Sin.*' ziehen es zu Vs. 36., was *Schlz. Tschdf.* billigen; aber diese Stellung (*Orig.*) rechtfertigt sich durch den Gegensatz von ἔτι, welches trotz einiger Gegenzeugnisse ächt ist (*Lck.*).

'Vs. 36 ff. Das Wesen dieser geistigen Ernte und ihre Freude Vs. 36.; das Verhältniss J. u. der Jünger dazu Vs. 37 f. u. zwar als ein dreifaches: der Säende ist nicht auch der Erntende Vs. 37., die Erntenden sind gesendet vom Säenden, seine Arbeit macht die ihrige leicht Vs. 38. Also stehen die Vss. in rechter Folge, und nicht die umgekehrte wäre eigentlich die rechte gewesen (*Bmgt.-Cr.*).' — Vs. 36. καί] ist unächt. ὁ - - λαμβάνει] *der Erntende empfängt Lohn*, st.: *den* Lohn, näml. für die Saat (vgl. 1 Cor. 9, 17. wo auch μισθὸν ἔχω von einem bestimmten Lohne). καρπόν] (reife) *Frucht*, gerettete Seelen. εἰς ζωὴν αἰώνιον] gleichsam in die Scheuern des ewigen Lebens (vgl. Matth. 3, 12. 13, 30.). Dass dieser scheinbar allgemeine Satz nach johann. Art (3, 29. 31. 34.) eine individuelle Beziehung hat, wird durch das Folg. ganz ins Licht gestellt: ἵνα θερίζων] (es geschieht diess, näml. dass Früchte für das ewige Leben gewonnen werden,) *damit zugleich sowohl der Säende* (Jesus) *als der Erntende* (die E., die Apostel) *sich freuen.* — Vs. 37. ἐν τούτῳ] sc. τῷ πράγματι, in diesem Falle. ὁ ἀληθινός] *das wahrhafte* = ἀληθής, was einige Codd. lesen, vgl. 19, 35., wo ἀληθινός ebenfalls nicht in seiner sonstigen Bedeutung *ächt* (1, 9.) stehen kann.

ʻDagg. *Mey.*, welcher auch h. ἀληθινός in seiner gew. Bedeutung genommen wissen will und übers.: *hierin hat der Spruch seine wahrhafte Wirklichkeit*, den Inhalt, der seine Idee wirklich darstellt.ʼ Gegen den Art. zeugen C*KL 1. al. *Orig. Chrys.*, und er ist unbequem, aber wahrsch. durch Correction weggeschafft. ʻEr setzt das Präd. mit ausschliesslicher Bestimmtheit (vgl. *Thol. Mey. Win.* Gr. §. 18. 7. S. 104.).ʼ

Vs. 38. ἀπέστειλα, εἰσεληλύθατε sind nicht praeterita more Hebraeorum pro futuris posita (*Kuin.*), aber das erstere ist auch nicht eig. zu nehmen (so wenig als 17, 18.), weil „missio eorum a vocatione incipiebat" (*Lmp. Lck. Mey. Bmgt.-Cr. Hengstbg. Ew.*); sondern beide sind proleptisch in prophetischer Weise gebraucht, so wie κεκοπιάκασι von der nächsten Zukunft als Vergangenheit gedacht steht (*Thol.*). κοπιᾶν von Säe- und anderer Feldarbeit (2 Tim. 2, 6.), oft von der Arbeit am Ev. (1 Cor. 15, 10. al.). ἄλλοι κεκοπιάκασι] *Andere haben gearbeitet*, den Erfolg vorbereitet. Dieser Plur. kann nicht auf J. nebst Joh. d. T. und allen frühern Propheten gehen (*Luthdt.* u. A.), da der Gedanke an diese zu fern liegt; er kann aber auch nicht als allgemeine Form durch die Rücksicht auf das Sprichwort (Vs. 37.), das im Sing. ausgedrückt ist, veranlasst sein (*Lck.*); sondern die Wahl desselben scheint in der Vorliebe des Evglst. für allgemeine Sätze, welche doch auf eine bestimmte Person — ʻund diese ist h. Jesusʼ — gehen (3, 27 ff.), ihren Grund zu haben (*Stier, Mey.* auch *Thol.*). ʻ*Baur* denkt an die Thätigkeit des Philippus (AG. 8, 52.), in welche Petr. u. Joh. eingetreten seien, *Hilgfld.* an die des Paul., deren Frucht den übrigen App. zugefallen sei.ʼ εἰς τ. κόπον αὐτ. εἰσελ.] *in ihre* von ihnen begonnene *Arbeit* (in ihre Stelle) *seid ihr eingetreten* um (was noch zu thun übrig war) zu ernten. In der von *Thol. Mai.* anerkannten, von *Neand. Bmgt.-Cr.* geleugneten Beziehung auf die Bekehrung der Samariter durch Philippus, Petrus und Joh. AG. 8, 5 ff. kann diess nur im schwächsten Sinne des κοπιᾶν gelten; denn jene Bekehrer, besonders Philippus, hatten doch immer die Mühe zu predigen, Teufel auszutreiben u. s. w. In allgemeiner Beziehung gilt so viel, dass J. mit grossem Leidenskampfe den Grund zu Allem gelegt (1 Cor. 3, 11.); die Apostel aber hatten viel Mühe und Arbeit nöthig um das Gebäude der Kirche aufzuführen. ʻDiese letztere ist auch durch die Ausdrücke nicht ausgeschlossen: nur, weil auf der vorangehenden Arbeit J. ruhend und als Ernte Genuss gewährend, wird sie als leicht dargestellt.

Aus Vs. 35—38. schliesst *Hilgfld.* S. 302., dass zwischen die persönl. Wirksamkeit J. und die Zeit des Verf. ein langer Zeitraum falle. Aber J. stellt ja selbst die Zeit zwischen Saat und Ernte auf diesem geistigen Gebiet als eine kurze dar!ʼ

Vs. 39—42. *Viele der Samariter glaubten an J.* — Vs. 41. διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ] *wegen seines Wortes.* ʻDieser Glaube um seines Wortes willen hat hier keine andere Bedeutung als die, dass er dem Glauben auf die Rede des Weibes hin Vs. 42., nicht aber dem Wunderglauben entgegengesetzt ist.ʼ διὰ τὴν σὴν λαλιάν] *wegen*

deiner Rede, wegen dessen was du geredet hast, mit einer Art von Geringschätzung gesagt. Es war nur eine *Rede* ohne Gehalt, gewissermaassen ein Geschwätz, kein λόγος voll Gehalt und Wahrheit. '*Sin.* I. mit D al. μαρτυρίαν.' ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου] Ist diess Ausdruck und Idee der Samar., so haben sie J. universalen Geist besser gefasst als die Juden, wie denn ihr heutiger Begriff vom Messias (= Prophet, Bekehrer) geistiger zu sein scheint. ὁ Χριστός] fehlt bei *Lachm.* nach BC *Orig.* Vulg.: *Griesb.* hat es obelisirt, *Tschdf.* hat es gestrichen, und es könnte ein Glossem sein. 'Es fehlt auch b. *Sin.* Dann aber hat man um so weniger Grund, den Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου als johanneische Zuthat aufzufassen.'

Die Zweifel, welche *Str.* I. §. 65. 1. A. auf dem Grunde des Verbotes J. an seine Jünger eine samarit. Stadt zu betreten (Matth. 10, 5.) und einiger Schwierigkeiten der Erzählung selbst, 'unter die man aber wenigstens die durch Vs. 27. documentirte Abwesenheit der Jünger nicht mehr rechnen sollte, vgl. *Thol.*,' gegen deren geschichtl. Gehalt erhoben, sind ihm selbst späterhin unsicher geworden; vgl. aber §. 69. 4. A. AG. 8, 5 ff. steht nicht in mythischer, sondern geschichtl. Beziehung darauf, und der Erfolg der Apostel in Samarien setzt einen dort von J. gemachten Eindruck voraus; auch dient Joh. 8, 48. Luk. 9, 52. 10, 30 ff. 17, 11 ff. zur Bestätigung. Jenes Verbot konnte für den mit den Jüngern angestellten Versuch zweckmässig sein, brauchte aber J. Verhalten selbst nicht zu beschränken. Vgl. *Neand.* S. 462 f. Was den Gang und Inhalt des Gesprächs betrifft, so mag die Subjectivität des Evglst. wie anderwärts (Cap. 3.) darauf einen grossen Einfluss gehabt haben; aber es finden sich nicht nur psychologisch wahre Züge (Vs. 19 f. 20. 25.), 'sondern auch der Charakter der Frau ist ebenso individuell wie lebendig dargestellt, der Fortschritt des Gesprächs so innerlich gehalten und der Pädagogie J. gemäss,' und der Ausspruch Christi Vs. 21—24. so gewiss ächt, 'dass der wesentliche Inhalt sicher nicht der geschichtlichen Grundlage entbehrt, wenn man auch nicht der willkürlichen Vermuthung (*Hengstbg.*) Raum zu geben hat, dass Joh. Vs. 8. bei J. zurückgeblieben sei.' Vgl. *Wsse.* II. 214 f. 'Geg. *Br. Bauer* s. namentlich *Mai.* z. d. St. *Baur* S. 145 ff. sieht in der Samariterin nur die Repräsentantin des gläubigen Heidenthums, im Gegensatz zum Glauben des Nikod. Aber schon dadurch, dass die Parallele mit Nik. (s. z. Cap. 3.) nicht Stich hält, verliert diese Annahme an Haltung mehr noch durch sich selbst. Ist der Wunderglaube nicht auch hier vorhanden (Vs. 17—19.)? Freilich nun gehört wieder das übernatürl. Wissen J. „nicht in die eigentliche Kategorie der σημεῖα." Selbst auch der Glaube um des Wortes willen (Vs. 41.) würde, wenn er eine andere Bedeutung als die oben angegebene hätte, sicher eher 2, 23 f. als dem Nik. entgegengesetzt sein. Und wenn die Samariter Repräsentanten des Heidenthums sein sollen, warum wird die Aehnlichkeit ihrer Anbetung mit der jüdischen Vs. 20 ff., warum die Messiasidee Vs. 25. 42. unter ihnen vorausgesetzt?'

Cap. IV, 43—54.

Jesu zweites Wunderzeichen in Galiläa.

Vs. 43—46. *J. begiebt sich wieder nach Galiläa.* — Vs. 43. *μετὰ κτλ.*] *nach den zwei Tagen,* die er näml. in Sychar zugebracht (Vs. 40.). *καὶ ἀπῆλθεν*] fehlt in BCD *Sin. Orig.* etc. ʿist von *Lachm.* eingeklammert, von *Tschdf.* weggelassen und von *Lck.* als eingeschobene Umständlichkeit, von *Bmgt.-Cr. Mey.* als der Sprache dieses Evglst. nicht angemessen, verworfen. Mit Recht! Ob vielleicht 4, 3. von Einfluss darauf war?ʾ — Vs. 44. *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς*] — der Art. ist nach d. meist. ZZ. zu streichen — *J. selbst:* nicht bloss Andere, er selbst machte die Bemerkung. *ὅτι προφ. κτλ.*] ʿist ein Erfahrungssatz (vgl. die Parall. Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24.). Ob Chr. selbst schon diese Erfahrung gemacht habe, ist nicht gesagt; aber er nahm an und sprach es aus, dass sie gemacht werde. Schwierigkeit macht die Verbindung (*γάρ*), in welcher sie hier angeführt wird. Es fragt sich zunächst, was ist unter *πατρίς* zu verstehen? Vor Allem bez. es nicht die Vater*stadt*, sondern, wie gew. und h. dem Zusammenhang (Vs. 43. 45.) einzigʾ entsprechend, das Vater*land*. Daher ist nicht Kapern. (*Chrys. Euthym.*) zu verstehen, welcher Ort überdiess wohl *ἰδία πόλις* (Matth. 9, 1.), aber nicht *πατρίς* heissen kann. Auch ist nicht Nazareth (*Cyrill. Kypk. Olsh. Bäumlein* Stud. u. Krit. 1846. S. 392. *Hengstbg.* u. A.) gemeint, so dass der Satz angeben würde, warum Chr. zwar nach Galil., aber nicht nach Nazareth gegangen sei; denn diess wird zwar sonst b. Matth. 13, 54. u. Parall. *πατρίς* genannt, aber J. wohnt schon nicht mehr dort (2, 12.) und h. ist, wie gesagt, nicht von der Ankunft in einer Stadt die Rede. Unter dem Vater*land* aber ist wiederʾ nicht Judäa zu denken (*Orig. Lck.* 2. *Bmgt.-Cr. Wiesel.* chron. Syn. S. 43 ff. *Schwegler* theol. Jahrb. 1842. S. 164 f. *Schweiz. Köstl. Baur, Hilgfld.*), so dass der Grund angegeben wäre, warum J. nach Galiläa gegangen und nicht in Judäa geblieben; denn 1) davon ist h. die Rede nicht, ʿund eine solche Erläuterung lässt sich nach 4, 3. nicht mehr erwarten; 2) das würde Stellen wie 2, 23. 3, 26 ff. 4, 1. widersprechenʾ; 3) Judäa kann nicht J. Vaterland genannt werden, weder insofern es das Vaterland der Propheten (*Orig. Bmgt.-Cr.*), ʿnoch insofern es das Land seines Wirkens und Berufs (*Baur* u. A.), noch insofern er in Bethlehem geboren war (*Lck. Hilgfld.* u. A.), denn durchweg wird als Heimath J. Galiläa vorausgesetzt (1, 46 f. 7, 41 f. 52.); sondern allein richtig ist mit *Theoph. Kuin. Mey. Thol. Lck.* 3. A. *de W Luthdt. Ew. Ebr.* unter *πατρίς* Galiläa und zwar nicht bloss Obergalil. im Gegensatz von Untergalil. (*Lange*) zu verstehen.ʾ Dann aber darf man nicht mit *Theoph.* in der Bemerkung den Zweck finden zu erklären, warum J. nicht immer in Galiläa geblieben sei, od. mit *Str.* I. 725. 3. A. (vergl. aber 683 ff. 4. A.), warum er nicht zuerst längere Zeit in Galiläa, sondern vielmehr in Judäa und Samarien gewirkt,

weil nichts dergleichen im Zusammenhange liegt, noch mit *Kuin.* γάρ für *obschon* nehmen, was ganz gegen die Sprache ist. Nach *Thol. Lck.* 3. *Mai. de W.* ist unser Vs. als eine durch γάρ *nämlich* eingeleitete *vorläufige* Erläuterung des Folg., dass die Galiläer diessmal J. zwar gut empfingen, aber nur wegen der in Jerus. geschauten Zeichen, zu fassen; denn nicht nur das begründende γάρ steht dem zu begründenden Satze manchmal voran (*Matth.* §. 615.), sondern auch das erklärende (*Hartung* v. d. Partikeln I. 467.). Indess dieser Gebrauch des γάρ, an sich nicht unbestritten, ist wenigstens im N. T., auch Röm. 14, 10. Hebr. 2, 8., nicht nachweisbar (vgl. *Win.* Gr. §. 53. S. 397.) und dem johann. Stil nicht entsprechend. Auch steht Vs. 45. gar nicht, dass die Galil. J. *nur* wegen der Zeichen freundlich aufnahmen; wenn aber auch, so scheint doch das Benehmen der Galil. eher gerühmt als getadelt zu werden; und gesetzt selbst, dass die WW. dieses Vs. dazu dienen sollen, die freundliche Aufnahme, die J. fand, nach ihrem Werthe herabzusetzen, so kann diese doch wenigstens nicht unter die Kategorie des τιμὴν οὐκ ἔχειν (Vs. 44.) mit befasst werden; die vorläufige Erläuterung würde somit nicht stimmen zu dem, was erläutert werden soll. — Wenn ferner *Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Theol. 1859. S. 695. das γάρ gleichfalls nicht im begründenden, sondern im hinweisenden Sinne fasst und das, worauf der Evglst. hinweisen will, in den trüben Erinnerungen sieht, die sich an Galiläa knüpfen und über die der Evglst. eben durch die Verweisung auf den Ausspruch J. rasch hinwegeile, so scheitert das an Vs. 45. und an der ganzen nachfolgenden Erzählung, die nicht eine Begehrlichkeit, in der sich neben der Wundersucht der Unglaube offenbart, sondern ein schönes Beispiel berichtet, wie ein Galil. auf das Wort J. glauben lernt. — Vielmehr ist das γάρ einfach causal zu nehmen und die WW. enthalten den Grund der Reise J. nach Galil. Diess aber nicht in dem Sinne (*Mey.* ähnl. *Ew.*), dass J. kein Bedenken trug nach Galil. zurückzukehren, weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet im eigenen Vaterland Ehre nicht besitzt, sondern sich dieselbe im Ausland erwerben muss (was J. in Jerus. gethan), — denn dann hätte der Evglst. eben das Nothwendige verschwiegen. Die WW. können nichts Anderes heissen als: J. ging nach Galil. eben desshalb, weil gemeinhin, wie er auch selbst anerkannte, ein Prophet im Vaterland nicht Geltung hat. J. setzt also voraus, dass auch er keine Geltung haben werde, und — desshalb geht er hin; nicht, weil er so hoffen durfte, in Galil. in der Stille bleiben zu können (*Hofm.* Weiss. u. Erf. II. S. 88. vgl. Schriftbew. II. 1. S. 171. *Luthdt. Ebr.*) — denn es handelt sich h. nicht um ein, wenn auch nur vorläufiges Zurücktreten, sondern um das Auftreten J. in Galiläa gegenüber dem in Jerus.; sondern weil er die Absicht hat, den Kampf um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes auch in Galiläa aufzunehmen. Glauben an seine Person will er sich erwerben, auch da, wo er ihn nicht hoffen kann. Das ist ganz der Stellung, die J. im Evang. einnimmt, gemäss (vgl. Einl. 1. c.). Er entzieht sich dem grossen Streit seines Lebens, in den das Ev. ihn

hineinstellt, nicht, sondern nimmt ihn auf; wie er ähnlich in den Reden sein Selbstzeugniss in Folge der Missverständnisse oder Feindseligkeiten eher steigert, als mildert. Dass er den persönlichen Conflict mit den Pharis. jetzt noch vermied (4, 1.), widerpricht nicht unsr. Auffassung; denn am Anfang seiner Wirksamkeit ist „seine Stunde noch nicht gekommen“ Und dass er in Galil. Glauben fand als eine Folge seiner jerusalem. Wirksamkeit (Vs. 45.), bildet zwar zu dem Grund seiner Reise einen Contrast, aber dieser dient nur dazu, den überwältigenden und gewinnenden Eindruck seines ersten Auftretens, der uns in diesen Capp. (vgl. 2, 23. 4, 40 f.) geschildert wird, recht hervortreten zu lassen. Dass diess ein δέ oder ἀλλά statt des οὖν in Vs. 45. benöthigte (*Mey.*), ist nicht zuzugestehen, denn dieser Vs. schliesst sich nicht an die Zwischenbemerkung in Vs. 44. sondern an Vs. 43. und fügt in johann. Erzählungsweise den Erfolg der Reise einfach an die Thatsache derselben. *Hauff* St. u. Kr. 1849. S. 120. sieht in Vs. 44. die Angabe des Erfolgs der Reise J., was weder zu γάρ, noch zu Vs. 45. stimmt. ἐμαρτύρησεν] ist nicht nothwendig als Plusquampf. (*de W. Thol.*) zu fassen, sondern besser auf den Zeitpunkt der Reise zu beziehen.' — Vs. 45. ἐδέξαντο] *nahmen ihn wohl auf* (Col. 4, 10.). ἃ ἐποίησεν] *Lachm. Tschdf.* nach ABCL Vulg. *Orig.* etc. ὅσα. Vgl. 2, 23. — Vs. 46. Erst jetzt giebt der Evglst. den Ort an, wohin J. ging: er ging nach Kana, viell. weil er dort wegen des Wunders, auf welches der Evglst. zurückweist, besondere Empfänglichkeit zu finden Grund hatte. *Lachm. Tschdf.* lesen nach BCDL Vulg. *Orig.* u. s. w. (auch *Sin.*) ὁ Ἰησοῦς nicht; AEGHKMV u. v. Minuscc. haben πάλιν ὁ Ἰησ.

Vs. 46—54. *Das Wunderzeichen.* — Vs. 46 f. βασιλικός] *königlicher Diener*, Krieger oder Hofdiener oder Beamter (*Joseph.* b. *Krbs. Wetst.*), näml. des Herodes Antip., also viell. = ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5. ἐν Καφαρναούμ] gehört am natürlichsten zu ἦν (*Bez.*). ἀπῆλθε πρ. αὐτ.] *kam* von Kapern. *her zu ihm.* ἠρώτα αὐτόν] Das Pron. fehlt in BCDL *Sin. Orig.* etc. *Tschdf.*; 'wahrsch. Ergänzung.' καταβῇ] vgl. 2, 12. ἤμελλε ἀποθνήσκειν] vgl. Luk. 7, 2.; anders Matth. 8, 6. Der Mann hatte von J. Wunder in Kana, viell. auch von den in Jerus. verrichteten gehört: ein Heilungswunder hat der Evglst. noch nicht erzählt. — Vs. 48. σημεῖα κ. τέρατα] verstärkte 'und veräusserlichende' Bezeichnung des Begriffs Zeichen (Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. AG. 2, 22. 43. τέρ. κ. σημ. 4, 30. σημ. κ. τέρ. u. ö.). Der Sinn der ganzen Rede ist nicht: sie glaubten bloss, wie sie Zeichen und Wunder *mit Augen* sähen, nicht aber, dass J. auch *abwesend* heilen könne (*Raphel. Storr* Opp. III. 85.); denn πιστεύειν ist wie Vs. 53. s. v. a. an J. glauben. 'Auch wird nicht der Wunderglaube an sich getadelt, sondern nur die trifft das Wort J., die zum Glauben Wunder fordern und *sonst nicht glauben* würden. Dieser Gesinnung verweigert J. geforderte Zeichen (Matth. 16, 1 ff. Joh. 6, 30 ff.), sonst aber verlangt er Glauben auf Grund seiner Werke (10, 38. 14, 11. 15, 24. Matth. 11, 4 f.), nur mit dem Hinweis, dass es eine höhere Stufe des Glaubens giebt, die nicht auf sinnlicher Wahr-

nehmung beruht. Das Wort, für die Galiläer und Zeitgenossen überhaupt ein *Tadel*, wird durch seine abweisende Form für den Bittenden, der durch Wunder bewogen ein Wunder suchte, zur *Prüfung*.'

Vs. 49 f. 'Der Mann lässt sich trotz der Abweisung nicht abschrecken; er bittet wieder und dringend. Diess beweist ein starkes zähes Vertrauen. Daher gewährt J. ihm die Bitte, aber in einer Weise, die nicht dazu dient, sich auf die kürzeste Art loszumachon (*de W.*), sondern dazu, auf den Glauben des Menschen erziehend einzuwirken.' Er verkündigt die Heilung des Kranken: ὁ υἱός σου ζῇ] *lebt*, *ist gesund*, ist (in diesem Augenblicke durch meinen Willen) gesund geworden; nicht stellt er ein medicinisches Prognosticon nach angehörtem Krankheitsberichte (*Paul.*), noch auch erkennt er durch ein höheres Wissen die in diesem Augenblicke geschehene wohlthätige Krisis der Krankheit, denn weder jenes noch dieses verträgt sich mit dem im N. T. herrschenden Begriffe von σημεῖον und der Phrase σημ. ποιεῖν (Vs. 54.). 'Kaum ist das W. gesprochen, so glaubt der Mann und zwar dem *Worte* J. und *ohne zu sehen*.' ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ] ein starker Glaube, 'der sich eben darum auch sogleich im *Gehorsam* beweist (ἐπορεύετο).' εἶπεν Ἰησοῦς] Nach ACDEFGLV 1. v. a. Minuscc. lesen *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* auch h. ὁ Ἰησοῦς; '*Sin.* einfach λόγ. τοῦ Ἰησοῦ.' — Vs. 51. αὐτοῦ καταβαίνοντος - - αὐτῷ] vgl. Luk. 17, 12. *Win.* §. 30. S. 186. Anm. — Vs. 52. χθὲς ὥραν ἑβδόμην] 'nicht 7 Uhr Abends (*Ew.* nach röm. Rechnung), sondern' um 1 Uhr Nachmittags, welches nach Vs. 53. die Stunde des Wortes J. Vs. 50. war. Aber da Kana nur etliche Stunden von Kapern. entfernt lag (s. z. 2, 1.) und der Mann noch in derselben Nacht hingelangen konnte: so fällt es auf, dass er erst noch unterwegs 'oder in Kana (*Ew.*)' übernachtete. 'Doch ist diese Annahme nach der jüd. Tagesrechnung, nach welcher der Tag mit Sonnenuntergang beginnt, nicht nothwendig. Auch wenn also das Zusammentreffen des βασ. mit seinen Knechten nur kurze Zeit nach Sonnenuntergang Statt fand, erklärt sich das χθές leicht, vgl. *Bmgt.-Cr. Win.* RWB. II. 560.' — Vs. 53. ὅτι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ] sc. ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός, oder: τοῦτο ἐγένετο. — Vs. 54. τοῦτο π. δεύτερον σημεῖον] *dieses als zweites Zeichen*, 'vgl. nicht Vs. 18. (*de W.* 3.), sondern 2, 12. Beide Male nach seiner Ankunft in Galiläa (daher der Zusatz ἐλθὼν κτλ.) hat J. ein Wunder gethan.' πάλιν δεύτερον] derselbe Pleonasmus Joh. 21, 16. Matth. 26, 42. AG. 10, 15., viell. auch mit ἐκ τρίτου Matth. 26, 44. 'Für diese ganze rein geschichtl. Notiz ist kein anderer Grund aufzusuchen, als ihre Voraussetzung, die Thatsächlichkeit (geg. *Baur*, *Hilgfld.*).'

Die Beantwortung der Frage, ob diese Geschichte mit der bei Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff. einerlei (*Iren. Euseb. Seml. Seyff. Str. Wsse. Gfr. Bmgt.-Cr Baur, Hilgfld. Ew. Weizsäcker*) oder davon verschieden sei (*Chrys. Theoph. Euthym.* u. alle A.), hängt weniger von der Abwägung der einzelnen Verschiedenheiten als von der Auffassung des ganzen Eindrucks der Erzählungen und der Ansicht von der kritischen Beschaffenheit der Quellen ab. Verschieden sind 1) der Ort

der Heilung: bei den Synoptt. Kapern., bei Joh. Kana — aber nach diesem ist doch der Mann aus ersterem Orte; 2) die Zeit — aber in Ansehung der Zeit der Wunder weichen selbst die Synoptt. oft von einander ab, und von ihnen entfernt sich Joh. in der ganzen Anordnung zu sehr, als dass man auf diese Verschiedenheit ein grosses Gewicht legen könnte; 3) der Kranke: bei den Synoptt. (viell. doch nicht bei Matth.) ein Knecht, bei Joh. der Sohn des Mannes, aber in der Art der Krankheit weichen selbst Matth. u. Luk. von einander ab; 4) der Bittsteller: bei den Synoptt. ein Krieger, h. (aber nicht nothwendig) ein Hofbeamter; dort ein Heide, h. (wahrsch.) ein Jude; dort von Anfang sehr gläubig, h. erst später sich zum Glauben an die Kraft des Wortes J. ermannend, welche Differenz *Neand.* S. 330. *Kern* Hauptthatsachen III. 71. mit Recht als sehr wichtig ansehen; 5) die Art der Bitte und der Gewährung derselben — aber hierin weichen Matth. u. Luk. selbst von einander ab. Der Hauptgehalt, dass J. durch ein blosses Wort in die Ferne heilt und zwar einen Kranken in Kapern., ist derselbe. 'Aber trotz der einzelnen Differenzen, die auch unter den Synoptt. bestehen, machen ihre Erzählungen doch einen wesentlich anderen Gesammteindruck als die unseres Evglst. Die Herzensstellung des Bittenden, die dort Voraussetzung ist, ist h. das Resultat; die pädagogische Tendenz Chr., die dort auf das Volk zielt, geht h. auf den Bittenden; auch sind die Aussprüche J. beide Male doch zu eigenthümlich, als dass man sie auf eine und dieselbe Veranlassung zurückführen könnte. Durch Alles wird die Annahme, dass verschiedene Relationen einer u. derselben Thatsache vorliegen, sehr erschwert. *de W.* 3. hält es für wohl möglich, dass sich der Vorfall in der Ueberlieferung so verschieden gestalten konnte, und schreibt wegen des Ausspruches J. Vs. 48. dem Joh. grössere Ursprünglichkeit zu (wie *Gfr. Ew.*).' Da aber das Wunderbare bei Joh. stärker (die Entfernung, in welcher J. wirkt, grösser) und mehr herausgehoben ist (Vs. 51—53.): so findet *Str.* auf dessen Seite die spätere Ausbildung der Wundersage, während *Wsse.* II. 218. bloss Entstellung sieht. '*Baur* wieder S. 148 ff. stellt als Pointe der Erzählung den Nachweis auf, dass der Wundergl. doch selbst wieder den Glauben um des Wortes willen zu seiner Voraussetzung habe, und also nur dieser das eigentlich Reelle in ihm sei. Dazu sei (in der Fernheilung) der Wunderbegriff auf das Höchste gesteigert, schlage aber eben da in sein Gegentheil um und hebe sich selber auf, weil doch geglaubt werde, ehe man das Wunder sehe. Allein das πιστ. διὰ τὸν λόγ. Vs. 41., auf welches h. keine Beziehung vorliegt, und das πιστ. τῷ λ. Vs. 50. sind nicht identisch; und nachgewiesen wird nur, wie bei dem βασιλ. der *Glaube an die Wunderkraft J.* zum *Glauben an die Kraft seines Wortes sich steigert*, wie denn auch das zeitliche Zusammentreffen der Besserung des Kranken mit dem Ausspruch J. der Grund des weiteren Glaubens ist (Vs. 53.). — Die Bemerkung des Evglst. in Vs. 54. fordert eine Vergleichung mit dem Wunder 2, 1 ff. heraus. In der That werden neue Seiten der δόξα Chr. h. offenbar. Dort verwandelt und so verklärt er; h. heilt und

so erneuert er. Dort erscheint er als der Herr über das Unlebendige; h. als der, welcher Macht hat ein Leben vor dem drohenden Tode zu retten. Dort kommt er dem Bedürfniss entgegen gemäss göttlicher Leitung; h. giebt er menschlicher Bitte nach, ausübend göttliche Erziehung. Dort weist er menschliches Gutdünken ab, das ihn bestimmen will; h. weist er sinnliche Wundersucht zurück, die ihn benutzen will. Dort bewegt er sich bloss im Kreise der Freunde, des Hauses; h. greift er über diese engen Grenzen hinaus. Dort stärkt er den Glauben derer, die er bereits gefunden; h. wird ein ganzes Haus für ihn gewonnen. Das Wunder selbst zieht sich beide Male ins Verborgene zurück: aber fehlt dort selbst eine Ankündigung nach der That, so fällt sie h. zusammen mit der That; und offenbart sich dort der köstliche Reichthum seiner Segnung, so h. die Sicherheit der durch ihn vollbrachten Genesung. Schon die psychologische Seite dieses Wunders beweist für die Geschichtlichkeit. Auch daran scheitert *Schweiz.*, der S. 74 ff. seiner Hypothese gemäss Vs. 44—54. für unächt erklärt.' —

Cap. V.

Eine Wunderheilung Jesu zu Jerusalem und dadurch veranlasste Reden desselben.

Vs. 1—9. ***Die Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda*** wird als Veranlassung der folgg. Reden J. angeführt. — Vs. 1. *μετὰ ταῦτα*] ungenaue Zeitfolge-Bestimmung, aber wahrsch. doch nicht einen sehr späten Moment bezeichnend, vgl. 3, 22. 5, 14. 7, 1. 19, 38. *ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*] *war ein Fest der Juden:* den Art. lesen CEFHLMΔ u. v. Minuscc. 'und diese Zeugnisse werden noch durch den *Sin.* sehr wesentlich verstärkt. Fehlt der Art., so hat der Evglst. selbst das Fest unbestimmt gelassen. Wird dagg. der Art. gelesen, so kann man nicht behaupten, der Streit sei zu Gunsten des Passah sofort entschieden (*Hengstbg.*), denn so oft sonst Joh. bestimmt von dem Passah redet, nennt er es (2, 13. 6, 4. 12, 1.), wo er unter dem Ausdruck *ἡ ἑορτή* das Passah voraussetzt, geschieht diess in bestimmter Beziehung auf das vorher genannte *πάσχα* (vgl. 4, 45. mit 2, 13., 11, 56. mit 11, 55., 12, 12. mit 12, 1.) ebenso wie er 7, 10. 14. 37. unter *ἡ ἑορτή* das vorher (7, 2.) erwähnte Laubhüttenfest versteht. Aehnlich ist es bei den Synoptt., vgl. Matth. 26, 2. 5. Luk. 2, 41. 42. Eher könnte man den Ausdruck *καθ' ἑορτήν* Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. dafür verwenden, dass das Passah als das Fest schlechthin angesehen wurde, aber gerade Joh. hat da das explicirende *ἐν τῷ πάσχα* (18, 39.). Folglich lässt sich auf diesem Wege nichts bestimmen. Dazu kommt, dass weder im Inhalte des Cap. selbst, noch in dessen Verhältnisse zu dem Vorhergeh. u. Folg. ein entscheidender Bestimmmungsgrund liegt. Cap. 4, 35., auch wenn diese St. (s. d. Erkl.) zur Bestimmung der Jahreszeit von J. Reise durch

Samarien gebraucht wird, giebt ebenso dem Gedanken an das Purim- wie an das Passahfest Raum. Für die Annahme eines der drei Hauptfeste spricht allerdings die Thatsache, dass J. nach Jerus. zog und den Zweck seiner Festreisen, auf das Volk zu wirken, nur erreichen konnte, wenn auch das Volk hinaufzog, was nur an diesen Festen zu erwarten stand. Aber im Einz. entstehen wieder Schwierigkeiten.' Gegen die Annahme des *Passahfestes* (*Iren. Luth. Grot. Calov. Lmp. Lightf. Scalig. Paul. Kuin. Süssk. Bmgt.-Cr. Hengstbg.*) spricht einestheils der Ausdruck *μετὰ ταῦτα* Vs. 1., welcher, da J. sich schwerlich seit 2, 13. bis ins Spätjahr in Judäa aufgehalten hat, einen Zeitraum von mehr als 6 Monaten umfassen müsste, anderntheils die Nähe des Passahs 6, 4. Dem *Pfingstfeste* (*Cyrill. Chrys. Erasm. Calv. Bez. Beng.*) steht die allzugrosse Nähe des vor. Passahfestes entgegen, so dass man J. Aufenthalt in Judäa u. s. w. nicht wohl einfügen könnte. Das *Laubhüttenfest* (*Coccej.* Cod. 131.: ἦν ἑορτή, ἡ σκηνοπηγία τῶν Ἰουδαίων, *Ebr.* S. 156. *Ew. Hilgfld.*) scheint insofern zu passen, als es nebst dem Passah am meisten besucht wurde und auch nach dem Passah 6, 4. von J. besucht wird; 'aber auch diese Annahme scheitert an der Chronologie des Abschn.' Das Fest der *Tempelweihe* im Dec. hat die kalte Jahreszeit, in welcher die Kranken schwerlich am Teiche Bethesda lagen, 'und die Zeit der Reise J. nach Galiläa' gegen sich. Für das *Purimfest* (*Keppler* eclogae chron. Francf. 1615., *Petav. Lamy* apparat. chronol. *Hug* Einl. ins N. T. II. 229 ff. *Lck.* 1. A. *Olsh. Mey. Mai. Anger* de tempp. in A. Ap. I. S. 24 ff. *Wiesel.* S. 205 ff. *Win.* RWB. II. S. 290. *Stier*) spricht kein haltbarer Grund: ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (zumal ohne Art.) heisst nicht „*das Judenfest*“ vorzugsweise (*Hug*), und das Purimfest konnte gar nicht diese Auszeichnung erhalten (vgl. 6, 4. 7, 2.); die hohe Achtung desselben (Gem. Hier. Tr. Megill. c. 1. §. 8.) ist für J. Zeit nicht sicher bezeugt, und er würde schwerlich so darauf Rücksicht genommen haben, wie *Hug.* meint. Dagg. ist dieser Annahme 'ausser dem, dass dieses Fest nicht nothwendig in Jerus. gefeiert wurde, und also eine besondere Reise J. dazu nicht eben motivirt erscheint,' der Umstand ungünstig, dass, da zwischen dem Purim- und Passahfeste nur ein Monat inne liegt, zwischen J. Besuche des erstern, wenn wir ihn uns nicht gar zu eilig denken sollen, und dem Bevorstehen des zweiten (6, 4.) zu wenig Zeit für das, was er nach 6, 1 f. in der Zwischenzeit thut, übrig bleibt. S. die Beurtheilung der verschiedenen Meinungen b. *Lck.*, nach welchem das Fest unbestimmbar 'und von Joh. nur desshalb nicht genannt ist, weil für den pragmatischen Zusammenhang und das Verständniss der Erzählung nichts darauf ankam. Auch *Bmgt.-Cr. Thol. Luthdt.* enthalten sich mit Recht einer bestimmten Entscheidung. Nach dem Letzteren hat Joh. den Namen des Festes desshalb nicht erwähnt, weil er bloss das Moment hervorheben wollte, dass J., nicht ohne durch ein Fest veranlasst zu sein, nach Jerus. gegangen sei. *Schweiz.* dagg. nimmt an, Joh. erinnere sich selbst nicht mehr, was für ein Fest es gewesen.'

Vs. 2. ἔστι] zeugt nicht sicher für die Abfassung des Evang.

vor der Zerstörung Jerus., da Joh. sich in die Vergangenheit als Gegenwart versetzen konnte. 'Ew. vermuthet, es sei das Haus seines milden Zweckes wegen verschont worden.' ἐπὶ τῇ προβατικῇ] sc. πύλῃ, *am Schafthore*, Neh. 3, 1. 32. 12, 39. Es ist am Texte und an der Constr. nichts zu ändern; 'indess hat die LA. προβατικὴ κολυμβήθρα, für welche bisher nur etl. Minuscc. Vulg. *Euseb.* etc. sprachen, am *Sin.* einen gewichtigen Zeugen empfangen;' nur die Verbindung ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ (*Hamm. Paul.*) hat gar nichts für sich. ἡ ἐπιλεγομένη] die Bestimmung wird mit dem Art. nachgebracht (*Win.* §. 20. 4.). λεγομένη (Cod. DV 1. etc.) wäre passender; denn diess bezeichnet den Namen, jenes den Beinamen. Βηθεσδά] = syr. בֵּית חֶסְדָּא, *Haus* (Ort) *der Wohlthätigkeit* oder *Gnadenort*; nicht wohl בּ' אֶשְׁדָּא *locus effusionis* (*Boch. Rel. Mich.*). πέντε στοὰς ἔχουσα] *mit fünf Säulenhallen* umgeben. — Vs. 3 f. Die Unächtheit von πολύ ist durch das Gegenzeugniss von BCDL *Sin.* u. s. w. entschieden; vgl. *Tschdf.* ξηρῶν] *von Schwindsüchtigen?* oder solchen, welche ein schwindendes oder steifes Glied hatten, vgl. Matth. 12, 10. Ein solcher war, scheint es, der Kranke der Erzählung. D a b l haben noch den Zusatz παραλυτικῶν. Die WW. ἐκδεχομένων νοσήματι sind kritisch verdächtig. Sie fehlen ganz in BC* *Sin.* 157. 314. Copt. ms. Sahid. *Nonn.*(?). Die letzten WW. von Vs. 3. ἐκδεχ. κίνησιν fehlen in A*L 18. Vs. 4. ἄγγ. - νοσήματι fehlt in D 33. Arm. mss. Cant. Brix. Harl. reg. lat. 4582. paris. in colleg. Ludov.; ist mit Asterisken bezeichnet in S. 14. 21. 24. 32. 36. 145. 161. 166. 230. 299. 348. 408., und mit Obelen in 262. 269. Alle übrigen Denkmäler hingg.: Vulg. u. a. Ueberss. *Tertull. Ambros. Chrys. Cyrill. Euthym. Theoph.* kennen die Stelle, 'obwohl mit grosser Verschiedenheit der LAA. *Orig.* schweigt hier. Von *Lachm.* in seinem Text beibehalten, ist die St. von *Tschdf.* getilgt. *Lck. Olsh. Mey.* verwerfen sie ganz, *Ew. Thol.* wenigstens Vs. 4. und während *Hofm.* Schriftb. I. S. 327. nur die Schlussworte von Vs. 3. preisgiebt, die Aechtheit von Vs. 4. aber festhält, suchen *Bmgt.-Cr. Stier* und neuerdings wieder *Hahn*' Theol. d. N. T. I. S. 303. *Hengstbg.* das Ganze zu vertheidigen. *Luthdt.* wagt nicht zu entscheiden, und *de W* sagt: „Nur alexandr. Denkm. lassen die St. ganz aus, deren Zeugniss freilich durch die Unwahrscheinlichkeit verstärkt wird, dass man eine Stelle, die dem Wunderglauben so sehr entspricht, ausgelassen haben sollte. Zwar ist die Weglassung von Luk. 22, 43 f. in AB u. a. ZZ. analog; aber da wirkte der Liebe zum Wunderbaren ein dogmatischer Grund entgegen. Indessen bleibt es möglich, dass die Bemerkung (welche *Tertull.* de bapt. c. 5. macht), dass der Teich späterhin keine Heilkraft mehr hatte, alexandr. Kritiker zur Weglassung bestimmte. Das Fehlen des einen und andern Theils unsrer St. in andern Denkm., die grosse Var. d. LAA. und die für die Kleinheit der Stelle ziemlich grosse Anzahl von ἅπαξ λεγομ. (κίνησιν Vs. 3., ταραχή, δήποτε, νόσημα Vs. 4.) begründen einen Verdacht gegen die Aechtheit. Hingg. ist es unwahrsch., dass der Evglst. Vs. 3. mit ξηρῶν geschlossen und dann fortgefahren haben

soll: ἦν ἐκεῖ, vielmehr wahrsch., dass, nachdem er angefangen die Oertlichkeit so genau zu beschreiben wie Vs. 2 f., er auch wohl noch mehr hinzugefügt haben mag; endlich liegt in Vs. 7. eine wunderbare Vorstellung, welche eine vorhergeh. Erklärung fast nothwendig macht" In Folge dieser Gründe, von denen wenigstens der letzte noch in voller Geltung bleibt (vgl. *Thol. Hofm. Hengstbg.*), will *de W.* die St. nicht so entschieden wie And. verwerfen. Indess das Zeugniss des *Sin.*, in welchem auch kein Corrector die St. geändert hat, giebt den bisherigen Gegenzeugnissen ein so entscheidendes Gewicht, dass der Bearb. an der Unächtheit des Ganzen nicht mehr zweifeln zu dürfen glaubt.'

Vs. 4. ἄγγελος] *Lachm.* nach AKL Vulg. etc. † κυρίου (vgl. Matth. 28, 2.). κατὰ καιρόν] *zur bestimmten Zeit*, von Zeit zu Zeit. ἐτάρασσε] *bewegte* (Vs. 3.), nicht: *trübte.* — Von diesem Teiche findet sich keine Spur weder bei *Joseph.* noch bei den Rabbinen, obgleich Ersterer mehrere κολυμβήθρας nennt: hingg. berichten davon als noch vorhanden *Euseb.* u. *Hieron.* im Onomast.; auch zeigt man noch jetzt den Ort (*Maundrell* in *Paul.* Samml. I. 135.), wgg. *Robins.* Paläst. II. 136 f. 158 f. die intermittirende Quelle der Jungfrau am südöstlichen Abhange des Tempelberges für das alte Bethesda zu halten geneigt ist. 'Vgl. auch *Tobler* Denkbl. S. 35 ff. Die heutigen Araber meinen, dass ein darin verborgener Drache ihr Steigen und Fallen hervorbringe, vgl. *Schulz* Jerus. S. 89.' Da *Euseb.* das Wasser stark roth gefärbt nennt, so kann man annehmen, dass es von beigemischter Ochererde natürliche Heilkräfte hatte; nach *Euseb.* kam die rothe Farbe von dem Blute der Opferthiere, so dass das Bad animalisch gewesen wäre. Die wunderbare Ansicht von diesem Bade konnte sich am leichtesten in der Entfernung, aber auch selbst in einiger Nähe zumal unter wahrsch. Begünstigung der Priester bilden.

Vs. 5. τριάκοντα † καὶ (so *Griesb. Scho. Tschdf.* ACDEFGHLMUΔ *Sin.* u. v. a. ZZ.) ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ] *der* 38 *J. in der Krankheit zugebracht hatte.* ἔχειν ist nicht mit ἐν ἀσθενείᾳ zu verbinden, so dass es s. v. a. ἀσθενῶς ἔχειν (früher *Lck. Kuin.*) und ἔτη Acc. temp. wäre, denn dazu würde das Partic. praes. nicht passen; sondern es regiert in der Bedeutung *haben*, *hinter sich haben* ἔτη als Objectsacc. (wie sonst vom Alter 8, 57.), und ἐν ἀσθενείᾳ bezeichnet den Zustand, in welchem die Jahre verbracht worden (auch *Lck.* 3. *Bmgt.-Cr. Mai. Mey. Thol.*), vgl. Vs. 6. 11, 17. *Joseph.* Antt. VII, 11. 1. *Dio Chrys.* b. *Viger.* p. 252. — Vs. 6. γνοὺς] 'enthält nicht den geringsten Hinweis auf ein übernatürliches Wissen J. um die Sache. πολὺν ἔχει] ist nicht auf das κατακεῖσθαι (*Euthym. Lck.*), sondern auf die Vs. 5. bestimmte Zeit der Krankheit (*Bmgt.-Cr.*) zu beziehen. Auch die Frage J., welche sogleich folgt, beschäftigt sich nur mit dem Gesundheitszustande des M.' θέλεις -- γενέσθαι] Diese Frage hat nicht den Sinn: „Du scheinst nicht gesund werden zu wollen" (*Paul.*), nimmt auch nicht den Willen des Kranken wie sonst den Glauben in Anspruch (*Lck.*), 'noch will sie den Glauben des Menschen *erregen* und auf J. hinlenken (*Bmgt.-Cr.*

Mai.), knüpft aber wohl auch nicht bloss an das Vorhandene an, und bringt den vorausgesetzten Wunsch zur Sprache (*de W.*), sondern soll Aufmerksamkeit und Erwartung des Kranken anregen (*Mey.*, ähnl. *Thol. Olsh.*). Dass die Frage zugleich dem ganzen Volke gelte (*Luthdt.*), dessen Typus der Kranke war, erinnernd an die 38 Jahre in der Wüste (*Ebr. Hengstbg.*), ist nicht angedeutet.' — Vs. 7 Statt βάλλῃ ist mit den meisten Codd. zu lesen βάλῃ (Aor.), und grammat. richtig, weil von einer einmaligen Handlung die Rede ist. — Die h. vorausgesetzte Vorstellung, dass der zuerst Hineinsteigende die augenblickliche Wirkung des Wassers absorbire, ist durchaus wunderbar und 'nach *de W*' wohl abergläubig. 'Aber *Thol.* macht auf Analogien unter den Heilquellen der Gegenwart aufmerksam.' — Vs. 8. Vgl. Matth. 9, 6. Mark. 2, 9. 11., wo auch die falsche LA. ἔγειρε st. ἔγειραι. — περιπάτει] nicht = ὕπαγε (*Kuin.*), aber auch nicht: *wandle umher* (*Mey.*), sondern *wandle*, vgl. Matth. 14, 26. Joh. 6, 19. Diese Heilung hat Aehnlichkeit mit jener Heilung eines Paralytischen (vgl. noch Vs. 14. mit Matth. 9, 2.). Daher hält sie *Str.* für eine dieselbe überbietende spätere Erdichtung, vgl. *Wsse.* I. 128 ff. Indess, 'abgesehen von den anderen Verschiedenheiten,' ist doch die Beziehung der Heilung auf den Sabbath eigenthümlich, und die dadurch veranlassten wichtigen Reden können nicht aus einer so trüben Quelle abgeleitet werden. 'Einzel-Widerlegungen der geg. die Erzählung erhobenen Bedenken s. bei *Mai. Ebr.* S. 374 ff. Auch nach *Baur* S. 243. besteht die Erzählung nur aus Elementen, welche aus der synopt. Tradition entnommen und nur durch die Verbindung, in welche sie zu einander gebracht sind, zur Einheit einer scheinbar selbstständigen Handlung verknüpft worden sind. Dass der Schauplatz nicht nur ein anderer, sondern die Oertlichkeit sonst nirgends weiter erwähnt ist, also darin schon sich ein historisches Interesse kund giebt; dass ganz specielle Züge, wie die 38jährige Krankheit, die Frage des Herrn Vs. 6., gar nicht in den Synoptt. sich finden, dass andere, wie die Bemerkung ἦν σάββ. Vs. 9. nur aus einer ganzen Klasse von Handlungen J. ihre Erklärung finden; dass die ganze Erzählung in sich zusammenstimmt, und theilweise sehr anschaulich und psychologisch ist (Vs. 6. u. 7.) — das Alles macht diess unmöglich. Wo Leben ist in der Erzählung, sieht man nach *Baur* die Absicht, wo nicht genug Leben ist, die Dichtung des Evglst. *Hilgfld.* Evv. S. 269 f. findet die Eigenthümlichkeit der Erzählung in dem Gedanken, dass die Allmacht des Log. an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden sei. Um aber die Eigenthümlichkeit des Wunders zu verstehen, ist auf die neuen Momente zu achten, auf welche die Darstellung hinweist. Der Fortschritt liegt nicht in der Heilung an sich, sondern in ihrer Art. In dieser Beziehung tritt Folg. entgegen: 1) dass J. das Wunder thut, ohne irgendwie dazu aufgefordert zu sein; nur an das Sehnen nach Heilung überhaupt knüpft er an; 2) dass die Länge der Krankheit so chronologisch genau beschrieben wird, zum Zeugniss, wie die heilende Lebenskraft J. auch das längste und schwerste Leiden zu überwinden vermag; 3) dass die Heilung, offenbar

absichtlich, am Sabbath geschieht und somit der Heiland zugleich als Herr des Sabbaths erscheint, wie denn auch die, welche an ihn glauben, nicht auf äusserlich gesetzlichem Standpunkt verharren sollen; 4) dass die Heilung J. zugleich Sündenvergebung einschliesst (Vs. 14.). So wird die äussere Heilung mit der inneren verbunden. Hat J. zuvor gefordert, dass man dem sinnlichen Wunderglauben entsage, so nun, dass man dem gesetzlichen Wesen entsage. Das Durchbrechen des Sabbaths bez. die Wendung und giebt den Anstoss zum Folg.'

Vs. 10—16. *Die Juden nehmen Anstoss an der Sabbathsheilung.* — Vs. 10. οἱ Ἰουδαῖοι] wahrsch. οἱ ἄρχοντες (Vs. 33.) oder Pharisäer. Sie tadeln zunächst das Tragen des Bettes als eine Arbeit. — Vs. 11. Der Mensch entschuldigt sich mit dem Befehle dessen, der ihn gesund gemacht und der in seinen Augen genugsame Autorität dazu hatte. — Vs. 13. Die LA. des Cod. D ἀσθενῶν hat den Schein der Ursprünglichkeit, 'ist aber doch zu schwach bezeugt; auch *Sin.* hat ἰαθείς.' ἐξένευσε] *secesserat, deflexerat, Chrys.* ἐξέκλινεν. Er hatte diess gethan um Aufsehen zu vermeiden (*Lck.*), und sich nicht einmal Zeit genommen dem Menschen einen Zuspruch zu thun, daher er es später thut.

Vs. 14. μηκέτι ἁμάρτανε] Die Krankheit hatte einen sittlichen, wahrsch. natürlichen Grund gehabt. 'Auch wenn das W. J. den allgemeinen Zusammenhang von Sünde und Krankheit (*Hengstbg.*) im Auge hätte, würde die *Fassung* des Wortes die Beziehung auf diesen speciellen Fall einschliessen.' χεῖρόν τι] eine schlimmere Strafe, nicht gerade in jener Welt (*Olsh.*). Die *Lachm.-Tschdf.* LA. σοί τι st. τί σοι hat überw. ZZ. 'aber nicht *Sin.*' für sich. — Vs. 15. Die Absicht, aus welcher der Mensch die Anzeige machte, braucht nicht als böse gedacht zu werden: er that es aus Gehorsam und um seiner Rechtfertigung willen. — Vs. 16. διὰ τοῦτο] bezieht sich auf's Vor., und das folg. ὅτι ist bloss erklärend, wie Vs. 18. ἐδίωκον] wie? unklare Angabe; 'nur dass es dauernd geschah, ist durch das Impf. klar.' καὶ - ἀποκτεῖναι] streichen *Griesb. Tschdf.* nach BCDL 1. a. Minuscc. Vulg. al. 'auch *Sin.*' mit Recht, da es aus Vs. 18. hereingetragen zu sein scheint, wo es allerdings vorausgesetzt wird. ὅτι ταῦτα ἐποίει] Das Impf. bezieht sich nicht bloss auf das Factum Vs. 5—9. sondern auf J. ganze Handlungsweise, vgl. Vs. 18. ἐν σαββάτῳ] gegen die strengen Bestimmungen über den Sabbath, wornach selbst das Heilen an demselben nicht erlaubt war, vgl. Matth. 12, 12.

Vs. 17—47. *Dadurch veranlasste Reden J.* — Vs. 17 f. *Rechtfertigung seiner Sabbathsheilung.* ἀπεκρίνατο] setzt Vorwürfe u. dgl. voraus, nicht eine gerichtl. Verhandlung. ὁ πατήρ -- ἐργάζεται] 'J. antwortet mit einem allgemeinen Satze. Er spricht darin seine Rechtfertigung dafür aus, dass er Solches am Sabbath gethan, und nimmt dieselbe aus der Natur seiner Wirksamkeit her. Diese bezeichnet er als eine mit der göttlichen Wirksamkeit identische, und eben in die-

ser Identität liegt für ihn das Recht, dieselbe auch am Sabbath zu üben.' ὁ πατήρ μου sagt J. in Beziehung auf sein besonderes Verhältniss zu Gott. 'Bei κἀγὼ ἐργάζομαι] *und so wirke auch ich*, lässt er das ἕως ἄρτι weg, zum Zeugniss, dass es ihm nicht auf die Dauer, sondern auf die Natur seines Wirkens ankommt. Welche diess sei, geht aus dem Begriff des göttlichen ἐργάζεσθαι hervor. Das ist die ungeachtet der Sabbathsruhe (1 Mos. 2, 1—3.) fortgehende Thätigkeit Gottes und zwar nicht die schöpferische oder erhaltende überhaupt (*de W. Bmgt.-Cr.*), auch nicht die des θεραπεύειν im engeren Sinne (Matth. 12, 10. *Thol.*), sondern die zum Heil der Menschen wirksame (*Mey. Luthdt.*). Diese geschieht *bis jetzt*, ist noch nicht vollendet. So auch die gleiche Wirksamkeit des Sohnes. Die Wunder nun, auch die vorstehende Heilung, gehören zu diesem ἐργάζεσθαι; folglich können dieselben so wenig wie dieses an das Sabbathsgesetz gebunden sein. Nur wer, wie die Juden, die Natur seines Wirkens nicht versteht, kann dasselbe unter das Sabbathsgesetz stellen. Ueber den Zeitpunkt, wo dieses Wirken zur Ruhe kommen werde (nach *Luthdt.* der Auferstehungstag), spricht Chr. hier sich nicht aus. Auch der Gedanke, dass Gottes Ruhe seine Wirksamkeit nicht ausschliesse, liegt hier nicht vor; ebensowenig der andere: Wie in Gott Ruhe und Thätigkeit beisammen sind, so verbinde auch ich religiöse Contemplation mit sittlich-wohlthätiger Wirksamkeit (*Olsh. de W* 3.). *Hilgfld.* findet h. angedeutet', dass die Sabbathsruhe des A. T. wenigstens auf den höchsten Gott (gnostisch unterschieden von dem Subj. der Schöpfungsgeschichte) keinen Bezug habe, weil sonst „derselbe Sabbath, der einst feierlich durch ihn eingesetzt sein müsste, hier ohne Weiteres als ungültig dargestellt werden würde.“ Aber nicht als ungültig wird der Sabbath hier dargestellt, sondern nur sein Verhältniss zum ἐργάζεσθαι des Vaters und Sohnes bez. *de W* erinnert an *Philo* leg. Allegor. I. p. 41.' μᾶλλον ἐζήτουν κτλ.] *sie suchten noch mehr ihn zu tödten*, welches ihr Bestreben schon in dem διώκειν liegt; nicht: *modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere*, so dass μᾶλλον nicht zum Ganzen, sondern nur zu ἐζήτουν gehörte (*Beng.*). Es ist diess freilich eine unklare Rede; aber bei Joh. kommt ζητεῖ ἀποκτεῖναι oft in so unklarer Weise vor, 7, 1. 19 f. 25. 8, 37 40. πατέρα ἴδιον] mit Nachdruck: *seinen eigenen.* ἴσον κτλ.] 'nicht die Folge aus dem Vorigen (*Lck.*) oder Begründung dafür (*Bmgt.-Cr.*), sondern die andere Seite davon, entnommen der Gleichstellung in κἀγὼ ἐργάζ. (*Mey. Hofm.* Schriftb. I. S. 133.).'

Vs. 19—30. J. lässt sich nicht unmittelbar auf den ihm von den Juden gemachten Vorwurf ein, dass er sich Gott gleichstelle, sondern entwickelt, ihre Missdeutung verachtend, die in Vs. 17. liegende Idee, dass er gleich dem Vater wirke: *Er als Sohn Gottes wirke in der innigsten Einheit mit dem Vater, und werde noch grössere göttliche Werke vollbringen, nämlich die Auferweckung der Todten und das Gericht.* Jedoch entwickelt er die Idee schrittweise, und da sie nach ihrer ursprünglich lebendigen Auffassung

dieses und jenes, das sittliche und metaphysische Leben betrifft (vgl. LB. d. Sittenl. §. 213.), so spricht er sie zuerst Vs. 19—23. *allgemein* aus.

Vs. 19. οὐ δύναται] von der innern Nothwendigkeit, nicht bloss der sittlichen (1 Joh. 3, 9.), sondern der im Verhältnisse des Sohnes zum Vater gegründeten (*Lck.*), die aber doch auch eine sittliche ist. ὁ υἱός] 'das ganze gottmenschliche Subject (*Mey. Ludhdt.*). Die Abhängigkeit seines Thuns vom Vater ist zugleich gedacht als wesentliche Gemeinschaft mit dem Vater.' ἀφ' ἑαυτοῦ] *von sich selbst, suopte arbitratu.* 'Der Begriff reicht weiter als 18, 34.: dort=aus eigenem Wissen, im Gegensatz fremder Angabe, hier die eigene Bewegung, die Selbstbestimmung zum Thun. Diese ist bei dem Sohne keine vom Vater getrennte, isolirte. *de W.* sieht hier eine unklare einseitige Beziehung auf das Menschliche im fleischgewordenen Logos; denn insofern der Sohn Gottheit und Menschheit in sich vereinige, sei auch sein Trieb und Wille göttlich, und der Gegensatz ἀφ' ἑαυτοῦ mit Gott finde nicht Statt; noch unklarer werde 16, 13. selbst dem heil. Geiste die Möglichkeit eines ἀφ' ἑαυτοῦ geliehen. Zu Letzterem aber s. d. Erkl. Dass hier das ἀφ' ἑαυτοῦ nicht bloss auf das Menschliche, sondern auf das ungetrennte Subject des Sohnes sich beziehe, geht aus der nachfolgenden Position hervor. Die Negation trifft den innersten Nerv der Beschuldigungeu der Juden, die in seinem Thun nur eines auf eigene Hand sahen (Vs. 18.). Uebrigens wird im Folg. von dem ἀφ' ἑαυτοῦ abstrahirt, das ἐὰν μή bezieht sich bloss auf ποιεῖν οὐδέν (*Mey. Hengstbg.*).' ἐὰν -- ποιοῦντα] *ausser wenn er etwas* (was er nicht) *den Vater thun sieht.* Die Constr. wie 3, 5. 13, 20. βλέπειν ist (wie ὁρᾶν 3, 32. in theoretischer Beziehung) von der innern Anschauung Gottes oder dem Hinschauen auf ihn in praktischer Beziehung gesagt mit Anspielung auf das menschliche Achtunggeben eines Sohnes auf die Handlungsweise des Vaters. 'Die Praess.: weil sich Chr. fortwährend in Verbindung mit dem Vater weiss.' ἃ -- ποιῇ] Die LA. ποιεῖ (Cod. A u. s. w.) ist grammat. unrichtig wegen ἄν (*Win.* §. 42. 3. a.). — Vs. 20. γάρ bezieht sich nicht bloss auf φιλεῖ, sondern auch auf den folg. Satz. Die innige Gemeinschaft des Sohnes (Christi) mit dem Vater (Gott) beruht auf der Liebe (3, 35.): vermöge derselben ist dem Sohne jene Anschauung und jene göttliche Wirksamkeit vergönnt: πάντα δείκνυσιν αὐτῷ] *lässt ihn Alles schauen* (2, 18.), verhehlt ihm nichts. 'Das Präs. bezeichnet auch hier das Fortgehende (1, 52.); daher das Offenbaren nicht bloss auf die Höhepunkte des Lebens J. zu beschränken (*Gess* a. a. O. S. 237.).' μείζονα ἔργα] *grössere Werke als diese* (Heilungen). ἔργα von der messian. Wirksamkeit: diese beginnt mit Wundern, und entwickelt sich zu Welt-gestaltenden Wirkungen. '*Hilgfld.* S. 89. möchte (geg. *Lck.*) den Begriff auf Wunderwirkungen einschränken. Allein hier ist das schon wegen des μείζονα τούτων (der Plur. bez. das Genus jener Wunderthaten) unmöglich; ausserdem sind hier die ἔργα genau durch das Folg. als Erweckung und Gericht, also nicht als Wunder im gewöhnlichen Sinne bezeichnet; vgl. auch zu Vs. 36.' ἵνα -- θαυμά-

ζητε] *damit ihr euch verwundert:* die Verwunderung ist für die Verehrung Vs. 23. anbahnend.

Vs. 21 ff. ʿNähererklärung (γάρ) über die grösseren Werke. Vs. 21. wird die gesammte Lebensmittheilung durch Chr. zusammengefasst (*Luthdt. Thol. Stier*, *Hengstbg.*); von ihren beiden Seiten wird dann die diesseitige Vs. 24 ff., die jenseitige Vs. 28 f. (nicht schon Vs. 25 ff. *Hengstbg.*) besonders herausgehoben. Zu bemerken ist, dass das, worauf es J. Vs. 21. ankommt, das ζωοποιεῖν als solches ist, welches auch im Vordersatz den Nachdruck hat, und dass das Praes. nicht blos das Thun bez., was ihm jetzt, sondern das, was ihm wesentlich zukommt (*Luthdt. Thol.*). Das ζωοποιεῖν ist in dem umfassenden Sinn, wie 1, 4. die ζωή, zu nehmen, Geistliches und Leibliches beschliessend, wie denn die leibliche ζωοποίησις Chr. nichts als „der letzte Ausgangspunkt der geistlichen" ist (*Thol.*). So umfasst hier der Begr. alle Lebensspendung Chr., wie sie in der geistlichen beginnt, in der leiblichen sich vollendet, ebenso wie unter den νεκροί die Todten „innerhalb der Gräber und ausserhalb derselben" (*Hengstbg.*) zu verstehen sind. Dieser Anschauung kommt auch *de W.* nahe, wenn er sagt, dass ζωοποί. von der Mittheilung des göttlichen ewigen seligen Lebens, welches Chr. als Logos (1, 4 f.) und als Sohn Gottes (5, 26.) in sich hat, im allumfassenden Sinne zu verstehen ist, so jedoch, dass sich zunächst der sittliche Sinn (Vs. 24 f.) daraus entwickelt.ʾ Diejenigen, welche sogleich h. u. Vs. 24—27. an die Auferweckung der Todten denken (*Tertull. Chrys. Theoph. Euthym. Erasm. Bez. Grot. Beng. Strr. Schtt.* Opusc. I. p. 197. vgl. jedoch dessen Briefe über Ration. u. Supranat. *Kuin. Baumeister* in Stud. d. würtemb. Geistl. II. 1. *Käuffer* de biblica ζωῆς αἰων. not. Dresd. 1838. *Weigel* St. u. Kr. 1836. 636. *Ew.*), gehen von zu starren Begriffen von Leben und Tod (von denen das Sittliche nicht getrennt werden darf) aus, verfehlen den richtigen Gang der Entwickelung, finden in οὓς θέλει h. u. bei μεταβέβηκεν Vs. 24. Schwierigkeit, und müssen bei καὶ νῦν ἐστίν Vs. 25. an die Auferweckung des Lazarus u. A. denken; wgg. diejenigen, welche die ganze Stelle bis Vs. 29. bildlich fassen (*Deusing* Bibl. Brem. Cl. I. fasc. II. *Ammon* opusc. th. p. 93 sqq., ein *Ungen.* in *Eichh.* Allg. Bibl. VII. 982 ff. — noch dazu bloss von Christi Lehre —, *Schuster* ebend. X, 732 ff. *Schweiz.* S. 148. *Bmgt.-Cr. Reuss?*), den klaren Wortsinn Vs. 28 f., ʿwo bloss von der Zukunft (gg. Vs. 25. νῦν ἐστίν), von einer doppelten Auferstehung (gg. Vs. 24.) in materiellen Ausdrücken (s. d.), und mit Rückweisung nicht auf das Moment des Glaubens, sondern auf der Menschen abgeschlossenes Leben (τὰ ἀγ. ποιήσ.) gesprochen ist,ʾ gegen sich haben. (*Paul.* erklärt zwar Vs. 28 f. von der Auferstehung am jüngsten Tage, aber indem er eine Verbindung mit Vs. 30. erkünstelt, giebt er diesen Gedanken eine ganz falsche Stellung.) ʿDie Erklärung, in welcher *Aug.* vorangegangen (nur dass er Vs. 21. von der sittlichen, Vs. 22. aber von der körperlichen Auferweckung fasst), welche von *Calv. Lmp. Lck. Thol. Olsh. Mai. Hlgfld. Mey.* vertreten ist, und welche Vs. 21—27. von der sittlichen und Vs. 28 f. von

der allgemeinen Todtenerweckung fasst, fehlt nur darin, dass sie die Bedeutung von Vs. 21. nicht recht erkennt. *de W* bez. sie als die allein richtige, scheint sie aber doch etwas anders zu wenden, indem er sagt, dass zuerst der Begriff der Erweckung *allgemein*, aber in nächster Beziehung auf die schon jetzt von J. mitgetheilte ζωὴ αἰώνιος und Vs. 28 f. im absoluten ewigen Sinne zu nehmen sei, so dass ein stätiger Gedankenfortschritt Statt finde. Dass J. auf die jüd. Vorstellung einer doppelten Auferstehung zuerst der Gerechten (Juden), sodann aller Menschen Rücksicht nehme, erstere aber geistig fasse, kann *de W.*, und zwar mit Recht, mit *Lightf. Lck. Mai.* nicht finden: ihm scheint, J. wolle bloss die allgemeine Idee der Todtenerweckung, wie sie damals bekannt war, auf ihre urspr. Wahrheit zurückführen.' ὥσπερ ζωοποιεῖ] Die an sich wahre Idee der göttlichen Belebungskraft ist 5 Mos. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. ausgesprochen. 'Das ζωοποιεῖν ist das Entscheidende, ohne welches auch das ἐγείρειν kein Erwecken zum Leben wäre; das gilt, ob es nachfolgt wie h., oder vorausgeht wie Eph. 2, 5 f. οὕτω ζωοποιεῖ] Das ἐγείρει wird nicht wiederholt, weil J. das Centrale und Wesentliche heraushebt.' οὓς θέλει] *welche er* 'näml. J., nicht Gott (*Ew.*)' *will*, ist nicht von einer willkürlichen Auswahl (*Calv.*), sondern vom Ergebnisse des Vs. 22. 27. 30. erwähnten Gerichts zu verstehen, wozu Gott dem Sohne die Macht verliehen und welches dieser dem göttlichen Willen und der Wahrheit gemäss vollbringt (Vs. 30.). 'Der Zusatz deutet an, dass die Lebensmittheilung J., wo sie geschieht, als Act seines Willens, in Freiheit und zugleich als Scheidung geschieht.' Er erinnert daran, dass der nach Seligkeit strebende Mensch sich einer höhern Macht zu unterwerfen hat, und soll viell. den Wahn der Juden, als seien sie durch ihre Abstammung zur Seligkeit berechtigt, niederschlagen (*Lck.*; dgg. *Bmgt.-Cr. Luthdt.* u. A.). Dadurch wird nun ζωοποιεῖ allerdings beschränkt, so dass es nicht von der allgemeinen Auferstehung Vs. 28. verstanden werden kann: 'aber diese wird ja auch nur für einen Theil eine wirkliche ζωοποίησις, für Andere nur κρίσις sein (Vs. 29.).'

Vs. 22. οὐδὲ γάρ] *denn auch nicht* (7, 5. 8, 42.) giebt den Grund des Vor. und zugleich etwas neu Hinzukommendes an: Beides ist die dem Sohne vom Vater (neben der Kraft zu beleben) verliehene richterliche Gewalt. 'Das, was begründet wird, ist nach *Lck. de W. Stier* das οὓς θέλει, nach *Luthdt. Thol. Hengstbg.* das ζωοποιεῖν. Das Letztere ist allerdings der Hauptbegriff und die belebende u. richtende Thätigkeit gehören eng zusammen, so dass, wer diese übt, auch jene üben muss; aber die Art, wie der Begr. der κρίσις h. angewendet ist, weist doch auf das Erstere hin.' Die Stellung der Sätze wäre natürlicher diese: „Denn der Vater hat auch alles Gericht dem Sohne gegeben, und er selbst richtet niemand." Der mit dem der Auferweckung correlate Begriff des Gerichts ist h. Vs. 24. 27. u. 29. sowie 3, 17 f. in der Modification als *Verurtheilung*, mithin als Gegensatz des ζωοποιεῖν, aber allgemein (πᾶσα) genommen, so dass es sich zugleich auf dieses Leben (nicht *bloss* auf dieses, *Lmp.*) und auf den

jüngsten Tag (Vs. 29.) bezieht. Die Gedankenverbindung ist diese: Der Sohn hat wie der Vater die Kraft Leben zu ertheilen; er ertheilt es aber nicht einem Jeden, sondern nur denen, die er desselben würdig findet (οὓς θέλει); denn er hat auch vom Vater die Gewalt erhalten zu richten, die Unwürdigen zu verurtheilen und dem Tode anheimzugeben. Warum nicht der Vater, sondern der Sohn richtet, s. Vs. 27. Falsch erklärt *Calv.* κρίνειν durch *gubernare.* — Vs. 23. Der Zweck dieser göttlichen Belebungs- und Gerichts-Thätigkeit des Messias ist, dass er wie der Vater und der Vater in ihm geehrt werde: womit J. auf die entehrende Anklage der Juden zurückweist.

Vs. 24—27. *Die Idee, dass er diese belebende und richterliche Thätigkeit ausübe, bestätigt und erläutert J. und zwar in sittlicher Hinsicht* in zwei nach Pausen gesprochenen Zusätzen Vs. 24. u. Vs. 25—27. — Vs. 24. ἀμὴν ἀμήν] bestätigend wie Vs. 25. Der Satz ist = 3, 18., nur dass h. der positive Begriff der ζωὴ αἰώνιος vorangestellt und herausgehoben ist. ἀκούων] ʻwie Vs. 30. 8, 38. 43. 47. vornehmlich vom geist. Vernehmen als Glaubensbedingung (*Lck.*).ʼ ἔχει] *hat, besitzt;* nicht: *wird erhalten.* εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται] ist s. v. a. θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ 8, 51. μεταβέβηκεν] *ist* (eben dadurch, dass er glaubt) *übergegangen:* dieses Perf. ist h. wie 3, 18. 1 Joh. 3, 14. als soches festzuhalten. ἐκ τοῦ θανάτου] *vom* geistigen *Tode* (8, 51. Röm. 7, 10. 8, 6.). Da dieser freilich nicht nur den leiblichen und alles Sündenelend, sondern auch den sogen. zweiten oder die Verdammniss bedingt: so liegt in dem μεταβέβ. κτλ. allerdings auch die Wurzel und Hoffnung der Auferstehung im Sinne von Vs. 29.; man thut aber der Idee nicht Genüge, wenn man sie darauf beschränkt.

Vs. 25. Hier beginnt die zweite Bestätigung und Erläuterung. ἔρχεται ἐστιν] vgl. 4, 23. Es bezeichnet h. wie dort eine zwar der vollen Entwickelung nach noch zukünftige, dem Keime und Anfange nach aber schon gegenwärtige Sache. Falsch fassen die Ausll. der ersten Classe diese Auferstehung im leiblichen Sinne von den Todtenerweckungen des Lazarus u. A., wozu das οἱ ἀκούσαντες nicht passt, indem es offenbar das gläubige Hören, das Hören mit Willen und Empfänglichkeit, bezeichnet; noch verwerflicher aber und ganz verwirrend ist *Olsh.'s* Erkl. von einer partikularen Auferstehung, welche der allgemeinen vorausgehen soll, mit Hinweisung auf Matth. 27, 52 f. (?). ʻS. dagg. *Lck.*, der namentlich auch darauf hinweist, dass, da das Hören ausdrücklich zur Bedingung des Lebens gemacht wird, ja hörende und nicht hörende Todte unterschieden werden würden. Auch *Hengstbg.* fasst bereits diesen Vs. von der leiblichen Auferweckung und *Luthdt.* (vgl. auch *Lechler* ap. Ztalt. S. 226.) will die Beziehung darauf wenigstens nicht ausgeschlossen wissen. Aber nach dem Ersteren soll der Art. (οἱ ἀκ.) nur den Gedanken hervorheben, dass Hören und Leben unzertrennlich verbunden seien (?), und der Letztere muss annehmen, dass die Gläubigen im Tode den letzten Ruf anders hören als die Anderen, nämlich ihn freudig aufnehmend und darum zum Leben.ʼ

Also οἱ νεκροί] *die* geistig *Todten.* τῆς φωνῆς τ. υἱοῦ τ. θεοῦ] seinen Ruf ins Leben: nicht nur bildliche, sondern auch tiefere Bezeichnung der belebenden Kraft (Vs. 26.), die er durch sein Wort (Vs. 24.), aber auch unmittelbar ausübt: es ist nicht geradezu seine *Lehre.* — 'Die bestimmte Begründung dafür, dass Chr. die Macht habe Leben zu ertheilen, als eine von Gott empfangene, folgt nun' Vs. 26 f. ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ] bezeichnet die Kraft des ζωοποιεῖν Vs. 21. vgl. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. καὶ κρίσιν ποιεῖν] *auch Gericht zu halten:* die richterliche Gewalt kommt zu der belebenden hinzu (Vs. 22.). υἱὸς ἀνθρώπου] ist nicht gerade für *Messias* zu nehmen, mit welcher Erkl. man nichts als den todten dogmenhistor. Begriff des messian. Richteramtes erhält (*Lck. Thol. Olsh. Mai.* u. A.), sondern bezeichnet den in Menschengestalt (s. z. Matth. 8, 20.) erscheinenden Logos (1, 14.), in welcher menschlichen Erscheinung nach d. Anm. z. 3, 17. der Grund liegt (ὅτι, *weil,* nicht *quatenus Bez.*), dass er richtet, da der Vater, d. i. der verborgene Gott, nicht richten kann. *Wetst.*: Dat Deus judicem ex hominibus qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est — irrt weit vom Ziele ab. Der Mangel des Art. vor υἱὸς ἀνθρ. ist zwar einzig, aber durchaus nothwendig: die Rücksicht auf Dan. 7, 13. (*Olsh.*), wo der Art. gar nicht stehen kann, 'oder auf Apok. 1, 13. 14, 14., wo der Messiasbegriff gar nicht ausgedrückt werden soll, oder die Vergleichung mit dem häufig artikellosen υἱὸς θεοῦ (Matth. 27, 43. Joh. 19, 7. etc.), dessen Begriff an und für sich bestimmter ist als der von υἱὸς ἀνθρ., kann die Weglassung des Art. weder erklären noch rechtfertigen. Der Grund dafür liegt im Gedanken selbst.' Der Sinn ist nicht: *weil er der Menschensohn ist,* sondern: *weil er Menschensohn ist,* was jedoch noch verschieden ist von: *weil er Mensch ist,* indem *Menschensohn* bloss die relat. Menschheit (die menschliche Erscheinung) dessen, der Gottessohn ist, bezeichnet. 'In der Bestimmung des Motivs, aus welchem J. gerade desshalb, weil er Menschensohn ist, die Macht zu richten gegeben sei, weichen die Ausleger nicht nur von vorstehender Erkl., sondern auch untereinander vielfach ab. So *Luth. Jans.*: weil das Gericht öffentlich vor allen Menschen gehalten wird, muss der Richter auch Mensch sein, den man sehen kann; *Bmgt.-Cr.*: weil das Gerichthalten eine unmittelbare bestimmte volle Einwirkung auf die Menschen fordert; *Stier*: weil der Mensch vom demüthigsten und liebreichsten Menschen gerichtet werden soll; *Mey.*: weil er als Mensch die Gerichtsbefugniss nicht von selbst haben kann; *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 78. *Luthdt.*: weil Gott durch einen Menschen wollte den Erdkreis richten lassen; *Thol.*: weil J. als Menschgewordener der Erlöser und mit dieser Erlösung auch die κρίσις gegeben ist; *Baur* in Ztschr. f. wissensch. Theol. 1860. S. 277.: weil er nur als Mensch in die Gegensätze eingehen kann, in deren Sphäre sich das Richteramt bewegt, oder das Mitgefühl hat, das ein Richter über Menschen haben soll; *Hengstbg.*: weil das Gericht der Lohn seiner Menschwerdung ist.' Die Verbindung von ὅτι ἐστί mit θαυμάζετε zu dem Sinne: *wundert euch nicht, weil er ein Mensch ist*

(*Chrys. Theoph. Euthym.* Syr. *Paul.*), ist schon um der Satzstellung willen verwerflich.

Vs. 28—30. Letzter Zusatz: *Volle Entwickelung der bisherigen Idee: J. wird am Ende der Tage die allgemeine Todtenerweckung und das allgemeine Gericht vollbringen.* — Vs. 28 f. μὴ θαυμάζετε τοῦτο] ähnl. wie 3, 7., nur dass das h. folg. ὅτι nicht dazu gehört, durch ein Kolon zu trennen ist und *denn* heisst, welches aber nicht rational oder causal (*Lck.*), sondern explicativ ist. Die Verwunderung der Zuhörer steigt, in demselben Grade aber der die Verwunderung erregende Gedanke. Sinn der rhetor. Wendung: Verwundert euch nicht darüber; denn ich muss noch mehr sagen, ich muss erklären, dass ich Auferwecker der Todten am jüngsten Tage bin. 'Nicht will J. die Verwunderung durch Verständniss, das er nun einführe, aufheben (*Lck.*) — denn dafür fehlt jede bestimmte Hindeutung.' ἀνάστασις ζωῆς = ἀνάστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14. (*Win.* §. 30. 2. β.). κρίσις = κατάκρισις. — Vs. 30. bezeugt die Gerechtigkeit des Gerichts, welche beruht 1) auf dem Vs. 19. dagewesenen negativen Satze: οὐ δύναμαι οὐδέν, welchem ein ähnlicher affirmat. Satz wie dort zur Seite steht: καθὼς ἀκούω: dieses ἀκούειν ist = βλέπειν Vs. 19. (falsche Erkl.: je nachdem ich höre, nach genauer Erkundigung über das ἀγαθὰ oder φαῦλα πρᾶξαι, *Paul.*); 2) auf der Willensgleichheit mit dem Vater. τὸ θέλημα τὸ ἐμόν steht in gleicher Beziehung wie ἀπ' ἐμαυτοῦ. πατρός haben *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* mit Recht aus dem Texte gewiesen. — 'Dieser Vs., in dem die Rede J. den Charakter persönlicher Selbstbezeugung auch der Form nach (ἐγώ) annimmt, beginnt nicht schon einen neuen Abschnitt (*Stier*), sondern schliesst ab.'

'*Baur* S. 306. nimmt an, dass der Begriff des ζωοποιεῖν oder des Logos als der absoluten ζωή Vs. 20—29. durch drei Momente hindurchgeführt werde, und als erstes Moment die durch den Glauben vermittelte ζωὴ αἰών. das geistige Leben; als zweites das leibliche Leben, aber noch ganz durch das geistige vermittelt, die ζωὴ αἰών. als ἀνάστασις der Frommen; als drittes das leibl. Leben nicht bloss mittelbar als Folge des geistigen, sondern unmittelbar für sich, daher auch auf die Bösen sich erstreckend. Das im ζωοποιεῖν mitbefasste κρίνειν wird im ersten und zweiten Moment nur negativ, im dritten auch positiv dargestellt. Diese Fassung scheitert an der rechten Erklärung von Vs. 25., von der κρίσις Vs. 22. und daran, dass die Grundlage der ganzen Rede nicht der Logos des Prol. als das absolute Leben, sondern wie υἱὸς ἀνθρ. Vs. 27., ferner das ἐγώ in Vs. 30., welcher noch zur Rede gehört, zeigen, der persönliche Christus als der menschgewordene Logos in seinem Verhältniss zum Vater, wie seiner realen (Vs. 27.) und idealen (Vs. 28 f.) messianischen Thätigkeit ist. Selbst das ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ Vs. 26. ist keine unmittelbare Wiederholung von 1, 4. (s. d. Erkl.).' —

Vs. 31—47. Dieser Theil der Rede betrifft nicht mehr die göttliche belebende und richtende Thätigkeit J., sondern bezieht sich auf *Einwürfe und Missverständnisse*, welche dessen Erkl. über sich

selbst veranlassen konnte, und auf den *Unglauben* der Juden. 'Da dieser ihm die Vs. 23. geforderte τιμή verweigert, so klingt der Gedanke daran sachlich, wenn auch nicht formell, h. nach (*Luthdt.*)' — Vs. 31—40. *J. bestätigt sein Selbstzeugniss durch das Zeugniss des Täufers, Gottes und der Schrift.* — Vs. 31. ἐὰν ἐγὼ μαρτ. κτλ.] *wenn ich von mir selbst zeuge* etc., ist im Sinne des Einwurfs der Juden (8, 13.) und einer geltenden menschlichen Regel (Tr. Chetuboth f. 23. 2.) gesagt und hat den Sinn: Stände mein Selbstzeugniss allein, so würde es freilich nach eurer Ansicht und Regel nicht gelten. Anders 8, 14. — Vs. 32. ἄλλος - ὁ μαρτυρῶν] *ein Anderer ist, der da für mich zeugt* (der Art. bezeichnet einen bestimmten Zeugen, *Win.* §. 18, 3.). Es fragt sich nun, ob darunter Joh. d. T. (*Chrys. Theoph. Euthym. Grot. Erasm. Bmgt.-Cr. Ew.*) oder Gott (*Cyrill. Aug. Bez. Kuin. Lck. Thol. Olsh. Mey. Mai. Stier*, *Luthdt. Hengstbg.*) zu verstehen sei? 'Für das Erstere spricht, was *de W.* sagt: „Im letztern Falle würde J. den Gedankengang unterbrechen, und ehe er das Zeugniss Gottes wirklich anführte (was er Vs. 36 f. thut), auf das niedere Zeugniss des Täufers (Vs. 33—35.) hinweisen; im erstern Falle aber steigt der Gedankengang richtig vom Niedern zum Höhern auf, was offenbar vorzuziehen ist; wogg. der Unterschied des Praes. μαρτυρεῖ Vs. 32., wodurch das Zeugniss des T. als ein fortgehendes, und das Perf. μεμαρτύρηκε Vs. 33., wodurch es als ein zu einer gewissen Zeit (1, 19 ff.) ausgesprochenes bezeichnet wird, nichts gelten kann; noch weniger die Analogie von 8, 18., wo vom Zeugnisse des T. gar nicht die Rede ist, da dasselbe doch h. unleugbar angeführt wird." Indess, da J. selbst sagt, dass er das Zeugniss des Täufers als ein menschliches nicht für sich geltend machen wolle (Vs. 34.); da er sich im Bisherigen immer zugleich über sein Verhältniss zum Vater verbreitet hat, was sich zunächst auch h. erwarten lässt; da endlich die von *de W.*, und mit Recht, geforderte Steigerung auch dann bleibt, wenn man annimmt, dass J. durch die Ablehnung des menschlichen Zeugnisses das Gotteszeugniss, erst das mittelbare (Vs. 36.), dann das unmittelbare (Vs. 37.), recht hervortreten lassen und das noch unbestimmt gehaltene ἄλλος näher bestimmen will: so scheint doch h. Gott gemeint zu sein.' καὶ οἶδα κτλ.] ähnl. Versicherung wie 19, 35. 'Als Versicherung der Wahrhaftigkeit Gottes findet *de W.* diess matt, *Mey.* gewichtig und feierlich; jedenfalls ist es nicht auffällig (8, 26. 7, 28.).'

Vs. 33. 'Hier wird nun das Zeugniss genannt, welches die Juden selbst veranlasst und von welchem sie Kunde haben (1, 19 ff.).' μεμαρτύρηκε κτλ.] *hat der Wahrheit Zeugniss gegeben* (18, 37.), nicht gerade der Wahrheit der Messianität J. (*Lck.*), obgleich diese darunter zu denken ist. — Vs. 34. 'ist nicht sowohl, wie *de W* will, „Entschuldigung, dass er diess nicht sage, weil er nach einem menschlichen Zeugnisse *hasche* (λαμβάνειν, *erfassen*, darnach *greifen*, Vs. 41. *Bmgt.-Cr.*)," sondern Aussage, dass er *das* Zeugniss (τὴν μ.), dessen er zum Erweis bedürfe, *nicht von einem Menschen annehme* (*Mey. Luthdt. Thol. Ew.* u. A.). ταῦτα λέγω ἵνα κτλ.] *diess* (nicht die

ganze Erörterung [*Ew.*], sondern den Hinweis auf das Zeugniss des Täuf.) *sage ich, damit ihr* (Gegensatz) dadurch zum seligmachenden Glauben bewegt und so *gerettet werdet.* — Vs. 35. ἐκεῖνος φαίνων] *er war die brennende und scheinende Leuchte*, die euch näml. hätte auf den Weg der Wahrheit bringen sollen; nicht: die im A. T. vorhergesagt war (*Beng.*), nicht: von welcher Jes. Sir. redet 48, 1.: ἀνέστη Ἠλίας ὡς πῦρ κ. ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο (*Stier*). λύχνος ist weniger als φῶς (1, 8.). Eine Erinnerung an das Bild 3, 29. (*Luthdt.*) liegt nicht darin. καιόμενος soll nicht etwa den brennenden Eifer des Joh. bezeichnen (*Beng. Olsh.*), sondern gehört zum Bilde, vgl. οἱ λύχνοι καιόμενοι Luk. 12, 35. ἠθελήσατε] *ihr wolltet* (mit Bedeutung), ihr wolltet nichts weiter. ἀγαλλιασθῆναι] bessere LA. ἀγαλλιαθῆναι (jenes vom Perf. pass. ἠγαλλίασμαι, dieses von der Form ἠγαλλίαμαι) *exsultare*, *sich ergötzen*, h. von einer sinnlichen Lust der Neugierde und Unterhaltung im Gegensatze einer ernsthaften Aufmerksamkeit; vgl. Matth. 11, 16 f. πρὸς ὥραν] *eine Zeit lang* (Gal. 2, 5.) wie alle Neugierde bald gesättigt ist.

Vs. 36. τὴν μαρτυρίαν] *das Zeugniss* (es giebt nur Eines; oder mit Hinweisung auf's folg.). μείζω τοῦ Ἰωάννου] Zur Constr. vgl. Matth. 5, 20. u. *Win.* Gr. §. 35. 5. S. 219.; zur Sache die ähnl. Stelle 1 Joh. 5, 9. τὰ ἔργα] Dass darunter nicht die Lehrthätigkeit Christi (*Eichh.'s* allg. Bibl. VII. 982.) noch seine Handlungen (*Paul.*), aber auch nicht gerade seine Wunder (*Strr. Fltt. Kuin. Olsh.*), sondern die Aeusserungen seiner ganzen Wirksamkeit (*Schtt.* opusc. I. 216. *Lck. Thol. Mey. Stier, Luthdt. Hengstbg. Ew.*) zu verstehen seien, zeigt schon die Rücksicht auf Vs. 20. Doch sind ἔργα und ἔργον 4, 34. 17, 4. verschieden: letzteres ist das ganze Heilswerk J., jene sind die einzelnen Werke, durch welche dieses vollbracht wird: von beiden kann in Beziehung auf das zu erreichende Endziel (nicht auf eine Summe [*Lck.*], was den ganz leeren Begriff der Vollständigkeit gäbe) τελειοῦν gebraucht werden, nicht aber von Wundern, welche bloss zur Erreichung desselben beitrugen, nicht aber selbst dazu führten. Weder h. noch 10, 25. 32. 38. 14, 11 ff. beruft sich J. allein auf seine Wunder als Beweis seiner göttlichen Sendung, womit er einem Einzelnen und Niedern das Ganze und Höhere untergeordnet hätte; vielmehr bedient er sich desselben Beweises wie 2, 19. Luk. 11, 29. ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά] Die Werke, die J. nach Vs. 19. 20. nach Gottes Vorbilde thut, werden h. als ihm vom Vater *aufgetragen* (vgl. 12, 49.) betrachtet; oder liegt in ἔδωκε die Vorstellung, dass der Vater ihm die Macht dazu gegeben habe? vgl. Vs. 26. Am Richtigsten wohl Beides (*Luthdt. Mey.*).

Vs. 37 f. καὶ ὁ πέμψας ἐμοῦ] Dieses göttliche Zeugniss in dem der Propheten und des ganzen A. T. (*Cyrill. Theoph. Calv. Kuin. Mai. Lck. Luthdt. Mey.*) oder in dem bei der Taufe und Verklärung (*Chrys. Lmp. Beng. Paul.*) oder in Allen zusammen (*Euthym. Bez.*) zu finden ist ganz falsch, weil diese Zeugnisse entfernter und niedriger stehen als das vorhergeh., mithin die Steigerung, die mit der Wendung καὶ αὐτός bezeichnet ist, verloren geht; aus letzterm Grunde

kann aber auch nicht bloss das Vs. 36. genannte wiederholt sein (*Aug. Grot. Olsh. Neand. Baur, Stier*). Es ist das unmittelbare göttliche Zeugniss im Innern des Gläubigen gemeint, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird, und womit im Grunde das „Ziehen" 6, 44. eins ist. Dieser Gedanke schliesst sich als Gipfelpunkt trefflich an das Vorhergeh. an, während das Folg., wo von Unempfänglichkeit für das Göttliche die Rede ist, ihn nothwendig fordert. So auch *Bmgt.-Cr. Thol.; Hengstbg.* hingegen findet die Zeugnisse durch den Täuf., die Werke und das A. T. und *Ew.* die Zeugn. bei der Taufe und durch die Werke h. zusammengefasst. Für *αὐτός* liest *Tschdf.* mit BL *Sin.* *ἐκεῖνος.* *μεμαρτύρηκε*] *hat gezeugt* durch einen ewigen Act oder wie 1, 34. 19, 35. von einer abgeschlossenen unwandelbaren in der Gegenwart fortdauernden Sache. *οὔτε φωνὴν κτλ.*] Der Mangel einer gegensätzlichen Partikel fällt auf, aber der Gegensatz selbst kann nicht zweifelhaft sein. J. beschuldigt die Juden der Unempfänglichkeit für dieses göttliche Zeugniss und zwar nach allen Seiten hin: auf keinem Wege haben sie je göttliche Offenbarung vernommen. Der Wege der Vernehmung werden nun nach Analogie mit der menschlichen Erkenntnissweise und den verschiedenen alttest. Offenbarungsweisen *drei* angeführt (*οὔτε* .. *οὔτε* und *καὶ οὐ* sind coordinirt, jedoch so, dass die ersten beiden Glieder sich näher entsprechen, und das dritte, als von anderer Art, noch dazu tritt, wie ähnl. *Plat.* Rep. 6. p. 499 B. *οὔτε* .. *οὔτε* dem *οὐδέ γε* gegenüberstellt (*Matth.* II. 1446.); falsch nimmt *Euthym.* *καί* für *ἀλλ' οὐδέ*, *Kuin.* für *at*, *Grot.* für *et tamen*): 1) *weder habt ihr* (wie die Propheten des A. T.) *je seine Stimme vernommen;* 2) *noch* (wie dieselben) *seine Gestalt geschaut;* 3) *auch sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen.* Alle Ausll. nehmen *τὸν λόγον αὐτοῦ* vom Worte der Schrift Vs. 39.; nur *Olsh. Frommann* vom innern Worte oder innern Lichte (Matth. 6, 23.), was viel für sich hat: nicht das *μένοντα ἐν ὑμῖν* (denn wie 1 Joh. 2, 14. kann es auch das bleibende In-sich-aufgenommen-haben des äusseren bezeichnen), wohl aber das Verhältniss zu dem Vor. und die gleiche Beziehung auf die Propheten, welche das Wort Gottes auch als ein inneres vernehmen; allein der Begriff eines innern Wortes Gottes ohne äussere Vermittlung würde h. ganz vereinzelt vorkommen, auch Vs. 39. sich nicht gut anschliessen: das *τὸν λόγον αὐτοῦ* *ὑμῖν* ist also von der *innern Aneignung der göttlichen Offenbarungen im A. T.* zu verstehen. *ὅτι -- οὐ πιστεύετε*] ist der Beweis dieser gänzlichen Unempfänglichkeit: hätten sie Sinn für das Göttliche, und hätten sie den Geist der göttlichen Offenbarung in sich aufgenommen, so hätten sie — nach dem Gesetze der Verwandtschaft — dem Gottesgesandten glauben müssen. — Die verschiedenen Auslegg. der St. sind schwer zu charakterisiren, weil sie sehr unklar sind: als falsch ist abzuweisen die von *Paul. Kuin.* den WW. *οὔτε φωνὴν κτλ.* gegebene Wendung, dass damit der Einwand der Juden, sie hätten ja keine göttliche Stimme über J. vernommen, berücksichtigt sei (ähnl. *Euthym.*); ebenso die von *Neand.*: es ist niemals erhört, dass man die Stimme des Vaters sinnlich vernommen

oder seine Gestalt sinnlich geschaut habe.' Wie wir *Mel. Calv.*; ähnl. *Bez. Grot. Bmgt.-Cr.* 'And. wie *Mey. Luthdt.* denken bei φωνή und εἶδος an die im A. T. niedergelegte Selbstdarstellung Gottes; *Hengstbg.* bezieht das Letztere auf die Erscheinungen des Engels des Herrn. *Ew.* fasst die beiden Ausdrücke allgemeiner u. *Thol.*, der die Beziehung auf die Propheten bestreitet, lässt h. den Vorwurf angefügt werden, dass die Juden eine noch directere Offenbarung als Moses und seine Zeitgenossen nicht empfangen, das Zeugniss aber der Offenbarung im Worte nicht in sich aufgenommen haben.' — Vs. 39 f. Als Beweis der letzten Art von Unempfänglichkeit wird nun angeführt: *Ihr forschet in der Schrift* (ἐρευνᾶτε, Indic. nach *Cyrill. Erasm. Bez. Lmp. Beng. Kuin. Lck. Olsh.* [jetzt] *Mai. Hilgfld. Mey. Lechler* Stud. u. Kr. 1854. S. 795., dagg. Imper. nach *Chrys. Theoph. Euthym. Aug. Luth. Calv. Wetst. Paul. Bmgt.-Cr. Hofm.* Schriftbew. I. 671. *Stier*, *Thol. Hengstbg. Ew.*, wofür der Grund, dass ὑμεῖς im ersten Satze fehlt, dgg. im zweiten steht, nicht hinreicht, während alles Folg., 'insbesondere οὐ θέλετε Vs. 40.,' für die erste Fassung spricht 'und der Ausdruck ἐρευν. von jüd. Schriftforschung gebraucht werden konnte vgl. 7, 52., geg. *Thol.*'), *weil ihr* (mit Recht) *darin den Quell des ewigen Lebens zu haben meinet*, *und* wirklich *zeugt dieselbe von mir* (nicht bloss in einzelnen Stellen, sondern in ihrem ganzen auf das künftige Heil hinweisenden Inhalte); *und doch wollt ihr nicht zu mir kommen* (3, 20. 6, 35.), *um das Leben zu haben.*

Vs. 41—44. Sich rechtfertigend und die Andern tadelnd setzt J. hinzu: *Er suche nicht Ehre bei Menschen, sie aber thäten es, und hätten keine Liebe zu Gott: darum erkennten sie ihn auch nicht an.* — Vs. 41. Ablehnung des Verdachts, als dringe er auf den Glauben an sich (*de W.*) 'oder, noch richtiger, als erhebe er diese Anklagen (*Luthdt. Mey.*)' aus eitler Ehrsucht. δόξαν λαμβάνειν] ähnl. ζητεῖν Vs. 44. δόξαν παρὰ ἀνθρ.] *Ehre von Menschen*, Ehre, Beifall, welche aus selbstischer Liebe zu den Menschen, aus selbstischen Beweggründen gesucht, und durch Befriedigung der menschlichen Selbstsucht gewonnen wird; wohingg. *Ehre von Gott* aus Liebe zu Gott (Vs. 42.) gesucht und durch Verleugnung aller Selbstsucht, durch Erfüllung des göttlichen Willens erlangt wird. — Vs. 42. 'Der logische Zusammenhang ist nicht zu fassen, als ob ἀλλά zu Vs. 40. zurückginge (*Lck.* 2.) oder Vs. 41. blosse Parenthese wäre (*Kuin.*), sondern J. giebt den positiven Grund an, warum er die Anklagen erhebt: weil er aus ihrem Unglauben an ihn erkannt hat, dass ihnen die rechte Herzensstellung zu Gott fehlt (*Luthdt. Mey.*). *Sondern erkannt habe ich euch* (cognitos habeo, *Beng.*), *dass ihr die Liebe zu Gott,*' d. h. den Trieb zum Trachten nach der Ehre bei Gott (*Beng.*) und die Fähigkeit ein solches bei Andern anzuerkennen, *nicht in euch habt.* 'τοῦ θεοῦ ist nicht Genit. subj. (*Stier*).'

Vs. 43. 'Das factische Ergebniss aus der Vs. 42. bez. Herzensstellung.' ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου] bezeichnet die reinen Absichten J. auf ähnl. Weise wie δόξαν παρὰ ἀνθρ. οὐ λαμβάνω: *im Namen Gottes* = zur Erfüllung des göttlichen Willens;

dgg. ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ = aus eigener selbstsüchtiger Bewegung, zur Befriedigung der eigenen Selbstsucht. '*Thol.* denkt dabei an die falschen Propheten, *Mey.* an die falschen Messiasse. Beide gehören zu der bezeichneten Kategorie, sind aber h. nicht bloss gem.' ἐκεῖνον λήψεσθε] Warum? Weil, wer ohne die Liebe zu Gott (Vs. 42.) seine eigene Selbstsucht (z. B. den Ehrgeiz) zu befriedigen sucht, auch der der Andern (ihrem Ehrgeiz, ihrer Habsucht) schmeicheln muss, wie solches die falschen Messiasse 'und Propheten' thaten, welche bei den Juden Glauben fanden. — Vs. 44. „Wie könnt ihr (mir, der ich nicht Ehre bei Menschen suche, mithin auch den Menschen nicht schmeichle) glauben (*Glauben fassen*, eine einmalige Handlung und darum der Aor.), da ihr Ehre von einander (von Menschen). aber die Ehre von Gott allein nicht sucht." καὶ ζητεῖτε, Constructionswechsel (*Win.* §. 63. II. 1. S. 510.). παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ] '*von dem alleinigen* (wahren) *Gott*, nicht: *von Gott allein.* μόνος ist nicht wie Matth. 4, 4. 10. adverbialiter aufzulösen (*de W* 3.), sondern, da sonst die Adjectt., wo sie adverbialiter stehen, vor oder nach dem Subst. und dem Art. ihre Stelle haben (*Lck.* 3.), wird hier der Begriff Gott als der alleinige hervorgehoben 17, 3. 1 Joh. 5, 20. (*Bmgt.-Cr.*).'

Vs. 45—47. *Der Unglaube der Juden gegen J. ist um so tadelnswerther, als er sich eigentlich auf den Unglauben gegen das von ihm zeugende Gesetz gründet.* — Vs. 45. μὴ δοκεῖτε πατέρα] J. hatte den Unglauben der Juden gerügt, und somit den Schein auf sich geladen, als mache er den (erbitterten) Ankläger (die WW. κατηγορήσω κτλ. drücken die Vorstellung aus, dass J. in Folge der gemachten Erfahrung sich klagend an den Vater wenden und die Bestrafung der Ungläubigen fordern *werde* — vom jüngsten Gerichte ist nicht die Rede, wobei ja der Messias nicht den Ankläger macht): diesen Schein entfernt er dadurch von sich, dass er sagt, er werde dieses nicht thun, es sei auch nicht nöthig, da Moses selbst sie anklage; oder, allgemeiner ausgedrückt, er macht ihnen ihr Unrecht auf eine Weise fühlbar, die jedem Vorwurf der Parteilichkeit ausschliesst. (Der Gedanke, dass J. als der milde Menschensohn voll Gnade und Wahrheit nicht anklagen, sondern nur Vergebung bringen könne — *Olsh.*, ähnl. *Euthym.* —, hinkt, da er ja auch Richter ist.) Uebrigens ist dieser Theil der Rede nur Uebergang zum Folg. ἔστι ὑμῶν] Der Art. wie Vs. 32. Dass Mose als Ankläger genannt wird, steht in bestimmter Beziehung auf Vs. 46.: möglich, dass dabei auch noch auf die richtende Natur des Gesetzes Rücksicht genommen wird (derselbe Mose, der euch sonst wegen eurer Sünden anklagt, klagt euch auch wegen eures Unglaubens an); nicht aber wird auf rabbin. Stellen b. *Schöttg.*, die sich auf Mose's Rüge- und Ermahnungsreden im Deuteron. beziehen, Rücksicht genommen (*Paul.*). εἰς ἠλπίκατε] *auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt* (vgl. 3, 18.), d. h. durch den ihr selig zu werden hofft. An die jüd. Erwartung, dass Mose wiederkehren und das messian. Reich inauguriren werde, ist mit *Paul.* nicht zu denken. — Vs. 46. περὶ γ. ἐμοῦ ἐκεῖνος

ἔγραψεν] 5 Mos. 18, 15. u. a. Stt. — Vs. 47. Der Schluss setzt voraus, dass die Juden vermöge ihrer Verehrung für Mose und ihrer Anhänglichkeit an das geschriebene Wort ihm leichter glauben konnten als J. mündlichen Worten.

'Nach *Baur* S. 155 ff. dient Cap. V. nur dazu den Unglauben der Juden, der in den σημεῖα nicht einmal göttliche ἔργα sieht und ihnen ihren göttl. Charakter abspricht, in seiner Nichtigkeit u. Verwerflichkeit aufzuzeigen, und zwar 1) dadurch, dass der göttl. Charakter des Wunders auf Grund der lebendig machenden Thätigkeit, in welcher der Vater und der Sohn eins sind, 2) dadurch dass der Unglaube a), auch vom bloss rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, als völlig unberechtigt, b) als dem Sinn nach, auf dem er ruht, ungöttlich, c) als sich selbst widersprechend dargestellt wird. Diess hat zur Voraussetzung, dass das Heilungswunder Vs. 1—12. auf die ganze Anlage berechnet und gebildet ist (vgl. aber oben); dabei wird übersehen, dass die Rede nicht auf dem σημεῖον als solchem basirt, sondern mit Vs. 17. nur von dem Thätigsein am Sabbath ausgeht, dass die ἔργα, von denen Chr. (aber auch nur theilweise) handelt, weit über alle σημεῖα hinausgehen, dass der Unglaube, so weit seiner Erwähnung geschieht, in gar keine Beziehung auf die σημεῖα, selbst nicht auf die Thätigkeit J. gesetzt ist, sondern dass sich durchgängig um die *Anerkennung seiner Person* die Rede bewegt, und endlich dass Vss. 19—30. so nicht gerechtfertigt sein würden. Das Einzelne widerlegt sich durch die Erkl. des Textes; diese vgl. Auch ist der Verlauf des ganzen Cap. so natürlich, dass schon dadurch jedes Recht zur Annahme einer rein dialektischen Grundlage abgeschnitten wird. Vielmehr ist diese rein historisch: eben weil der versteckte Unglaube der Juden auf Anlass des Wunders bei Bethesda zum ersten Mal als Verfolgungseifer sich kund gab, und so in seiner ganzen praktischen Bedeutsamkeit auftrat, nahm J. diese Gelegenheit wahr, ihrer Absicht gegenüber nicht nur die Fülle seiner göttlichen Hoheit und seiner messianischen Thätigkeit, wie die Macht der menschlichen und göttlichen Zeugnisse für ihn, sondern auch die tiefe sittliche Verderbniss, aus welcher das Treiben der Juden hervorging, und ihre schwere Verantwortung zum ersten Mal rückhaltslos darzulegen, während er bereits jetzt die Anerkennung Seitens der Menge Vs. 13. scheut. Diess Alles, aber als Thatsachen zu schildern, nichts Anderes kann die Absicht des Evglst. gewesen sein. Vgl. *Ew.* joh. Schr. S. 206 f.'

Cap. VI.

Die Speisung der Fünftausend nebst dem Wandeln auf dem See und die durch jenes Wunder veranlassten Reden Jesu.

Vs. 1—15. *Die Speisung.* Auch h. dient die Wundererzählung zugleich als Veranlassung zu den folg. Reden J. Parallel sind Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 30 ff. Luk. 9, 10 ff. Joh. berichtigt (*Eichh.*) die

synopt. Erzählung keineswegs (vgl. Anm. z. Vs. 3.), erzählt aber auch nicht gerade kürzer (*Lck.*), obschon er [?] einen wichtigen Umstand auslässt (Vs. 5.). — Vs. 1. μετὰ ταῦτα] Den Zeitpunkt durch Vergleichung mit den Synoptt. bestimmen zu wollen ist um so misslicher, als diese selbst nicht zusammenstimmen. Luk. u. Mark. näml. setzen die Speisung mit der Rückkehr der ausgesendeten Jünger in Verbindung, die sie kurz vorher erzählen; Matth. hgg., der die Aussendung viel früher hat, thut dieses nicht. Die Annahme also, dass J. nach seiner Rückkehr vom Feste (5, 1.) die Apostel ausgesendet, und diese jetzt (6, 1.) mit ihm in Tiberias wieder zusammengetroffen seien (*Lck. Wiesel.*), hat keinen sichern Halt. Das aber müssen wir wegen Vs. 2. annehmen, dass J. nach seiner Rückkehr eine Zeit lang in Galiläa umhergezogen, und die Aufmerksamkeit des Volkes erregt habe. ʿDaher auch ἀπῆλθεν nicht = von Jerusalem (*Bmgt.-Cr. Schweiz. Mey.*). *Ew.* a. a. O. S. 220 f. nimmt an, dass zwischen Cap. V. u. VI. ein Abschnitt ausgefallen sei.ʾ τῆς Γαλιλαίας, τῆς Τιβεριάδος] Diese doppelte Bezeichnung (vgl. Matth. 4, 18. Joh. 21, 1.) fällt auf (daher die Varr.): die letztere soll entweder andeuten, dass J. von Tiberias aus übergeschifft sei (*Paul.*), wie aus Vs. 23. wahrsch. wird, oder ist als die im Auslande bekanntere (*Pausan.* V, 7. 3.) für die auswärtigen Leser hinzugefügt (*Lck. Bmgt.-Cr. Mai. Ew.*)..

Vs. 2. αὐτοῦ] hat hinr. ZZ. gegen sich. ἠκολούθει αὐτῷ] Dieses Impf. bezeichnet die Handlung in Beziehung auf die vor. gleichzeitige, die folgg. Impff. aber bezeichnen etwas Fortgehendes, vgl. 5, 16. — Vs. 3. εἰς τ. ὄρος] *auf den* (bekannten) *Berg*, oder *auf das Gebirg* (Matth. 5, 1.): darunter einen Berg bei Bethsaida-Julias zu denken, ist nach Luk. 9, 10. nicht statthaft, s. d. Anm. z. d. St. In dieser Angabe und dem was damit zusammenhängt, findet *Eichh.* Einl. II. 133. fälschlich eine Berichtigung des Urevangeliums (Matth. 14, 14.), wo es unerklärlich sei, wie J. das Volk, das doch zu Lande später ankam, schon vorfinden konnte, als er aus dem Schiffe stieg. Aber Matth. lässt Vs. 13. J. vorher sich an einen wüsten Ort (= εἰς τὸ ὄρος b. Joh.) begeben und von da später hervorgehen, erzählt also nichts Unschickliches. Im zweiten Speisungsberichte 15, 29. erzählt er wie h. Dass Joh. der zweiten Speisung b. Matth. u. Mark. widerspreche, erhellt aus nichts. — Vs. 4. ἦν δὲ ἐγγὺς κτλ.] *stand bevor* (2, 13. 11, 55.), nicht: *war eben gewesen* (*Paul. Has.*). Diese Bemerkung ʿsoll nach *de W.*ʾ erklären, warum jene Volkshaufen in Bewegung waren: sie standen im Begriff nach Jerus. zu gehen; ʿnach *Mey.* soll sie Aufschluss geben, woher die Vs. 5. erwähnte neue, von dem Haufen (Vs. 2.) verschiedene Volksmenge kam; nach *Lck.* 3. soll sie andeuten, warum J. gerade in einem Speisewunder seine Herrlichkeit kund that, so zwar, dass in den auf weiterer Reise befindlichen Festkarawanen eine bestimmte Veranlassung dazu vorlag; nach *Br. Bauer*, *Baur* kan. Evv. S. 262. *Luthdt. Hengstbg.* steht die Notiz in Beziehung zu der nachfolgenden Handlung und Rede J. und zu dem Genuss des Fleisches und Blutes Chr. als dem Gegenbild des Passah; allein da der Volkszulauf nach Vs. 2. bereits erklärt und einer

weiteren Erklärung nicht bedürftig, da von einer Reise der Menge nach Jerus. nirgends die Rede, vielmehr Vs. 22 ff. der Aufenthalt derselben in Kapernaum erwähnt ist, durch eine solche Reise auch nicht erklärt sein würde, warum die Haufen gerade J. nachziehen; da eine Verschiedenheit des ὄχλος in Vs. 5. von dem in Vs. 2. mit nichts angedeutet und die Annahme, dass jener aus Festpilgern bestand, willkürlich ist; da eine so kurze Notiz nicht hinreichen kann, eine Beziehung auf den Antitypus des Passah in ihr zu finden; da endlich der Evglst. auch ein rein chronologisches Interesse bei seiner Darstellung verfolgt (Einl. 1. g.): so ist es besser anzunehmen, dass diese Bemerkung bloss der Chronologie diene (*Bmgt.-Cr. Mai. Ew.*). Die Vermuthung, dass dieser ganze Vs. eine spätere Einschaltung sei (s. *Marsh* Anmerkk. u. Zuss. z. *Mich.* Einl. II. 50.), ist eben so grundlos, als die Verdächtigung von τὸ πάσχα (*G. Voss*).

Vs. 5—7. πόθεν ἀγοράσομεν] *woher werden wir kaufen?* (da es doch einmal nöthig ist sie zu speisen). *Lachm.-Tschdf.* LA.: ἀγοράσωμεν: *sollen wir kaufen?* Die Synoptt. (Matth. 14. 15. Parall.) stellen die Sache so dar, dass er erst nach langem Verweilen des Volkes, das er gelehrt und dessen Kranke er geheilt, durch den von den Jüngern bemerklich gemachten Mangel an Lebensmitteln zur Speisung veranlasst worden, wie er sich denn gew. durch das Bedürfniss zu Aeusserungen seiner wohlthätigen Wunderkraft bewegen lässt: während er h. kaum das Volk gewahr geworden, als er auch — nicht etwa an dessen Belehrung, sondern an dessen wunderbare Speisung denkt. Es ist diess nicht eine durch Abkürzung entstandene Undeutlichkeit der Erzählung (*Lck. Neand. Hengstbg.*), sondern eine verschiedene Darstellung. Das Wunder, welches bei den Synoptt. wie durch die Umstände J. abgedrungen erscheint, wird hier als von J. beabsichtigt oder als etwas bei J. sich von selbst Verstehendes (*Bmgt.-Cr.*) dargestellt. Diese Verschiedenheit ist anzuerkennen (*de W. Mey.* u. A.). Die johann. Darstellung der Sache aber ist nicht aus der Absicht zu erklären, die Aufmerksamkeit mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders zu richten, als wäre nur der folg. Rede wegen das Wunder hierher gestellt (*Baur* u. A.), denn dagg. vgl. die Bemerkungen am Schluss des Cap. Auch ist es nicht daraus zu erklären, dass die Sorge des Hausvaters (*Ew.*) oder gar der Hausfrau (*Hase* Tüb. Schule 1855. S. 4.) herangezogen wird. Eher könnte man sich die Aeusserung zu einer Zeit gethan denken, wo zu dem bereits vorhandenen Volkshaufen immer neue hinzukamen (*Beng. Luthdt. Thol.*). Aber man hat es h. mit einem Charakteristicum zu thun, das nicht bloss diesem einen, sondern auch andern Wundern (vgl. 2, 4. 11, 4.) b. Joh. zukommt. Bei ihm sind die Wunder ein von J. selbst beabsichtigter und für Vollendung des göttlichen Rathschlusses wesentlicher Theil der Darstellung seiner Herrlichkeit (s. Einl. 1. d.); warum also nicht auch dieses? Man darf nicht mit *Str. de W* sagen, dass die synopt. Darstellung „viel wahrscheinlicher und J. würdiger sei“ und die johann. „gegen den augenzeuglichen Charakter des Berichtes“ spreche. Die Erkenntniss der göttlichen Teleologie im Leben J. schliesst

doch die Augenzeugenschaft nicht aus! — Der Grund, warum J. gerade den Philippus fragt, ist nicht daraus, dass dieser die *res alimentaria* zu besorgen gehabt habe (*Beng.*), was eher dem Judas zukam, sondern aus dem Charakter des Philippus (vgl. *Luthdt.* I. S. 102.) zu erklären, für welchen die Frage prüfend und erziehend wirken sollte. Bei dem *πειράζειν* nämlich handelt es sich nicht sowohl um die Prüfung, ob Phil. h. Auskunft wisse (*Mey. Thol.*), denn dagg. entscheidet der gewöhnl. Begr. von *πειράζειν*; aber auch nicht bloss um eine Prüfung, ob Philippus den Glauben an J. Wunderkraft habe (*Hengstbg.* u. A.), ist es J. zu thun, wogg. *de W.* bemerkt, dass dem Phil. ein solcher wenigstens nicht eher, als bis sich keine andere Hülfe darbot, zugemuthet werden konnte, und J. seine Aufrichtigkeit ohne Noth auf's Spiel setzt; sondern es handelt sich darum, den Phil. durch die Ueberzeugung von menschlicher Rathlosigkeit zur rechten Empfänglichkeit für die Wunderhülfe des Herrn zu führen (ähnl. *Luthdt.*). Damit erledigen sich wohl die Bedenken *de W.'s* und es ist nicht nöthig, ein „Prüfen der Gesinnung des Ph., ob er Theilnahme und Bereitwilligkeit zeigen würde", anzunehmen. Mit Recht macht schon *de W.* auf den „passenden Umstand" aufmerksam, dass Ph. sich auch sonst als glaubensschwach zeigt (14, 8. 9.), sowie er h. die Schwierigkeit der Hülfe sehr verständig ins Auge fasst.' (Zweihundert Denare — ungef. 44 Thlr. — mögen die Kräfte der Kasse J. überstiegen haben.)

Vs. 8 f. Dieser Zug hat durch seine Bestimmtheit den Charakter der Geschichtlichkeit. Die Summe der Lebensmittel ist dieselbe wie bei den Synoptt., nur sind die Brode als Gerstenbrode (die Nahrung der niedern Volksclasse in jenen Gegenden) bezeichnet. *παιδάριον ἕν*] BDL 1. al. 'nicht *Sin.*' It. al. *Orig.* al. lassen *ἕν* weg; Joh. hat es sonst nie für *τι* (*Lck.*). *ὅς* für *ὅ* '(was auch b. *Sin.*)' ist durch ABD*GU mehr. Minuscc. nicht genug bezeugt. 'Für die Vermuthung, dass dieser Mensch Diener der Jüngergesellschaft war (*Bmgt.-Cr.*), spricht nichts.' Dass J. diese Lebensmittel zu kaufen und herbeizubringen befohlen, bemerkt der Evglst. nicht: letzteres Matth. 14, 18. — Vs. 10. Vgl. Matth. 14, 19. Mark. 6, 39 f. Luk. 9, 14 f. *δέ* nach *εἶπε* lassen BL al. 'auch *Sin.*' aus (dgg. *Lck.*). *τὸν ἀριθμόν*] Acc. der Quantitätsbestimmung, vgl. AG. 18, 3. *Win.* §. 32. 6. S. 205. — Vs. 11. Vgl. Matth. 14, 19. Mark. 6, 41. Luk. 9, 16. *ἔλαβε δέ*] ABDL Vulg. al. *Lachm. Tschdf.*: *ἔλαβεν οὖν*. — *διέδωκεν*] 'D *Sin.* al. *Orig.* *ἔδωκεν*.' — *τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί*] fehlt nach ABL *Sin.* 1. al. Vulg. al. *Orig.* b. *Lachm. Tschdf.*, und ist wahrsch. aus den Synoptt. hereingetragen. — Vs. 12 f. Die Synoptt. (Matth. 14, 20. Parall.) erzählen einfach das Aufheben der übrigen *κλάσματα*, Joh. stellt es als J. Befehl dar. Gegen die unnatürliche Erkl. von Vs. 13.: „Sie sammelten (denn gefüllt hatten sie 12 Körbe von Brodstücken von den Gerstenbroden) was für die, welche gegessen hatten, ein Ueberfluss gewesen war" (*Paul.*) s. *Lck.* — Vs. 14 f. *ὁ προφήτης κτλ.*] *der Prophet der* (nach 5 Mos. 18, 15.) *in die Welt kommen soll* = der Messias. *ἁρπάζειν*] '(mit sich) *fortreissen*, nicht gerade

zum Feste nach Jerus. (*Lck. Mey.*); vgl. zu Vs. 4.' ἵνα ποιήσωσιν (*Sin.* καὶ ἀναδεικνύναι) αὐτὸν βασιλέα] αὐτόν lassen *Lachm. Tschdf.* nach ABL *Sin.* 1. al. *Orig.* weg. Gegen πάλιν sind viele ZZ., 'aber nicht ABDKLΔ *Sin.* Der letztere hat φεύγει für ἀνεχώρ.' Der Zweck und die Art des Beiseitegehens J. ist h. anders als b. Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. angegeben (wo J. das Volk entlässt und des Gebetes wegen auf den Berg steigt); es fehlt aber dort keineswegs an einem Zusammenhange der Erzählung mit der folg., wie *Lck.* behauptet. — 'Ueber das Wunder selbst, das im Sinne des Referenten sicher als Geschichte zu nehmen ist, siehe die verschiedenen Erklärungen bei *de W.* zu Matth. 14, 13 ff. Dass aber auch die Erklärung *de W's* nicht entspricht, hat *Lck.* nachgewiesen. Der Zweck des Wunders nach Joh. ist kein anderer als der, welcher 2, 11. vorausgesetzt (ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ) und 11, 4. ausgesprochen ist (ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Die Absichtlichkeit, mit der es geschieht (Vs. 5.), weist darauf hin, dass auch dieses Wunder ein dem göttlichen Rathschluss entsprechendes Moment der Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung J. ist. Eben darin liegt sein Charakter als σημεῖον (Vs. 14. 26.). Dann aber genügt es nicht, mit *Bmgt.-Cr.* darin nur den Ausdruck des unbedingten, aber zuerst auf das äusserliche Leben angewendeten Jüngergefühls von Genüge und Fülle zu sehen, sondern die Seite der Selbstoffenbarung J., welche in seiner That hervortritt, ist die *Thatsache*, dass, und die *Art*, wie er, der im Fleisch erschienene Gottessohn, den *Bedürftigen darreicht, was zum Leben dient* (vgl. *Luthdt.*): nämlich die Segenskraft auch des Irdischen, selbst des von Menschenhand Bereiteten (Brode) und des Kleinen (Vs. 9.) mehrt er, in universeller Weise (Vs. 10.) gewährt er, jegliches Verlangen (ὅσον ἤθελον, Vs. 11.) stillt er, volle Genüge und Befriedigung (ἐνεπλήσθησαν, Vs. 12.) schafft er und aus unerschöpflicher Segensfülle (Vs. 13.) nimmt er. Dass die Jünger gerade zwölf Körbe füllten von dem Uebriggebliebenen (Vs. 13.), mag darauf hinweisen, dass der Segen, den J. spendet, reichlich überströmt auch auf die, welche ihn Anderen dienend vermitteln, aber eine Andeutung, dass von der Heilsgabe noch vorhanden sei für die zwölf Stämme Israels (*Luthdt.*), liegt h. nicht vor. Nach *Ew.* Gesch. Chr. S. 363 f. gehört die der Erzählung zu Grunde liegende Erinnerung „sicher zu dem ältesten Stocke evangelischer Erzählungen", hat sich aber zur Sage ausgebildet, worauf „das unendlich selige Gefühl von der höheren Sättigung des Lebensbrodes, welches die Jünger nach J. Auferstehung assen", unwillkürlichen Einfluss übte. Aber wenn bei irgend einem, so ist bei diesem Wunder die Geschichtlichkeit des Ganzen durch die wesentliche Uebereinstimmung sämmtl. Evv. gewährleistet. Darum erklärt auch die Annahme einer zufälligen Abwesenheit des Joh. nichts (vgl. *Hase* L. J. S. 144. 4. A.).'

Vs. 16—24. *Abfahrt der Jünger; J. Wandeln über den See hin; Rückkehr auch des Volkes.* Bei Joh. ist dieses Wandeln nicht wie bei Matth. 14, 33. Mark. 6, 51. als Wunder herausgehoben, sondern dient nur dazu die Verlegenheit (Vs. 22.) und Verwunderung

des Volkes über seine Entfernung (Vs. 25.) zu begründen; unstreitig ein für die Ursprünglichkeit des johann. Berichts günstiges Verhältniss. Vgl. *Blk.* Beitr. S. 103 ff. — Vs. 16 f. ὀψία] Bei Matth. 14, 15. ist es ὀψ., als die Jünger J. daran erinnern, dass er das Volk entlassen möge, und so die Speisung veranlassen: das ist der Spätnachmittag; Vs. 23. ist es ὀψ. spät am Abend, als J. sich allein auf dem Berge befindet: die ὀψ. des Joh. fällt ungef. mit der letztern zusammen, und ist nur etwas früher. κατέβησαν κτλ.] *schifften sich ein.* — Vs. 17. ἤρχοντο] *gingen, fuhren*, das Impf. von der unvollendeten Handlung. κ. σκοτία κτλ.] *es war schon finster geworden*, unbestimmte Angabe der Zeit von 9 Uhr an und weiter. Nach Matth. 14, 25. kommt J. um die vierte Nachtwache, d. h. vor Tagesanbruch, zu den Jüngern. Zwischen dem Eintritte der Finsterniss und J. Ankunft konnten leicht mehrere Stunden vergehen. ʿ*Sin* hat mit D 69. κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία.ʾ οὐκ ἐληλύθει] Die Aechtheit der LA. οὔπω (BDL *Sin.* 33. al. It. al., nicht *Orig.* Vulg.) erscheint durch die Parallelstt. 7, 30. 8, 20. 11, 30. nicht so sicher wie *Schu. Lck.* wollen; nach *Mey.* ist sie Glossem; *Bmgt.-Cr.* scheint sie vorzuziehen. In den WW. des Evglst. scheint zu liegen, dass die Jünger J. erwarteten, dass er also versprochen hatte nachzukommen, aber später ankam.

Vs. 19. Die Berechnung des gemachten Weges spricht für einen Augenzeugen. Der See ist nach *Joseph.* B. J. III, 10. 7. 40 Stad. breit (vgl. *Win.* RWB. I. 407.); und so hätten sie jetzt etwas über die Hälfte gemacht gehabt, und das freilich nicht genau zu nehmende μέσον τῆς θαλάσσης b. Matth. 14, 24. träfe hiermit zusammen. περιπατοῦντα κτλ.] *wandelnd* (5, 8.) *auf dem See.* ʿ*Bmgt.-Cr.* will diesen Ausdruck wieder vom *Wandeln am See* hier (obwohl nicht auch bei den Synoptt.) verstanden wissen; selbst *Blk.* a. a. O. S. 103. findet hier diess „eher gestattet"; allein diess gewiss gegen den Geist der Erzählung und einzelne Andeutungen derselben, wie ἐγγὺς τοῦ πλοίου γιν. Vs. 19., ἐφοβήθησαν Vs. 19. vgl. 21, 4. ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλ. Vs. 21.ʾ Vgl. *Lck. Mai.* und Anm. z. Matth. 14, 25. — Vs. 20. Die WW. J. fast wie bei Matth. 14, 27. Mark. 6, 50. — Vs. 21. ἤθελον κτλ.] *Sie wollten ihn nun ins Schiff nehmen*, nicht *volente igitur animo receperunt eum* (*Bez.* u. A. auch *Thol.*), was zwar nach griech. Sprachgebrauche möglich, aber nach dem Zusammenhange nicht wahrsch. ist (*Mey.*). ʿAllerdings nämlich steht das ἤθελον κτλ. im Gegensatz zu dem ἐφοβήθησαν (Vs. 19.), aber dieser Gegensatz bleibt auch dann, wenn der Wille nicht zur That geworden ist. Zudem macht die Thatsache, welche der erklärende Zusatz (καὶ εὐθέως κτλ.) hinzufügt und welche augenscheinlich als eine neue Wunderwirkung (geg. *Thol.*) gedacht ist, die wirkliche Aufnahme sofort entbehrlich (*Mey.*). Somit widerspricht es dem Texte, die wirkliche Aufnahme aus den Synoptt. hinzuzudenken (*Hengstbg.*). *Luthdt* stellt sich vor, dass die Jünger die Hand bereits nach J. ausgestreckt hatten und er auf das Schiff (noch nicht in ihre Mitte) getreten war als dasselbe plötzlich ans Land kam; aber gerade das letztere Moment

ist mit nichts angedeutet.' Auch ist es nicht so, dass Joh. den ersten Eindruck erzählt, den das plötzliche Erkennen J. auf die Jünger machte, und dann abbricht (*Mai.*). Es muss also der Widerspruch zwischen Joh. u. den Synoptt. (nach welchen J. in das Schiff steigt) anerkannt werden (vgl. Matth. 14, 28 ff. Mark. 6, 51.), 'wobei aber zuzugeben ist, dass das Wollen der Jünger kein unthätiges, sondern von ihrer Seite zugleich ein Beginnen war (für ἤθελον l. *Sin.* ἦλθον).' *Chrys. Lck.* 3. halten daher dieses Wandeln auf dem See für ein anderes als das bei den Synoptt., und finden darin, dass J. h. nicht in das Schiff einsteigt, eine Vergrösserung des Wunders. *Str.* II. 202. 3. A. 175. 4. A. findet Letzteres ebenfalls; aber wenn der Evglst. diese Absicht gehabt hätte, warum geht er so gleichgültig darüber hin? (*Neand.*). — 'Nach *Baur* S. 166 f. *Hilgfld.* S. 244. ist die Erzählung Vs. 16—21. nur desshalb in das Ev. aufgenommen, weil sie die Vorstellung begünstigte, dass J. zwar eine wirkliche Leiblichkeit, aber eine solche, welche nicht an die Beschränkungen des materiellen Leibes gebunden war, gehabt habe — also des Doketismus wegen. Aber wie kommt es dann, dass diese Absicht nirgends, auch beim Schluss nicht, der im Gegentheil sehr abrupt ist, angedeutet, dass die Hauptsache, περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ. Vs. 19. nicht nachdrücklicher hervorgehoben, sondern ihr sogar durch Vs. 21. — womit der Evglst. sich auch in einen auffälligen Gegensatz zu den Synoptt., aus welchen er die Erzählung entnommen haben soll, stellt — anscheinend widersprochen wird? — Im Sinne des Evglst. kann eine Rücksicht auf den Doketismus also nicht gewesen sein. Die Erzählung selbst aber schliesst ihn, so lange der Wunderbegriff noch stehen bleibt, aus. *Luthdt.* findet h. Aehnlichkeit mit den Begegnungen des Auferstandenen, und sieht h. versinnbildlicht, dass J. dem Gesetz irdischer Beschränktheit entnommen werden wird durch übermächtige Wirkung des Geistes; aber eine symbolische Prophetie auf die Zeit der Auferstehung liegt h. nicht nahe. Nach ***Hengstbg.*** ist der Kern, dass Chr. von seinen Jüngern, die auf dem unruhigen Meere der Welt durch die Stürme der Anfechtungen bedroht und in innerlicher wie äusserlicher Gefahr befindlich sind, sich entfernt, dass er lange auf sich warten lässt, endlich aber, von den Seinen Anfangs unerkannt, naht und dass so die Gefahr schwindet. Allerdings bewegt sich die Erzählung von Seite der Jünger in dem Umkreis dessen, dass sie „zuerst die ganze entsetzlichste Angst des Gefühls der Verlassenheit von J., aber auch das unendlich freudige des sichern Wiedererkennens seiner hülfreichen Nähe" (*Ew.*) erfuhren; auf Seite J. aber ist das h. vorliegende besondere Moment seiner Selbstoffenbarung diess, dass seine Herrschaft über die Natur und ihre Elemente (Vs. 18 f.) den Seinen (Vs. 16.) kund wird, dass er ihnen auch auf Wegen, die sie nicht ahnen, und in einer Weise, die sie befremdet, kraft seiner herrlichen Gottesmacht erscheinen kann (Vs. 19.), dass aber jede seiner Erscheinungen, auch die anfänglich befremdende und erschreckende (καὶ ἐφοβ.), so nur einmal er darin erkannt ist (Vs. 20.), zu neuer Erfahrung seiner Wunderkraft (Vs. 21.) führt.'

Vs. 22—24. Hier sind mehrere Varr. Die *Lachm.* LA. ʻnach AB *Chrys.*ʼ in Vs. 22.: εἶδον st. ἰδών ist schwerlich ächt, da sie selbst schwankt (manche ZZ. D 42. ʻauch *Sin.*ʼ haben εἶδεν) und den Charakter einer Nachhülfe der Constr. hat. Die WW. ἐκεῖνο - - οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ sind, weil sie in ABL 1. al. Vulg. It. al. fehlen, auch die LA. ziemlich schwankt, als verdeutlichendes Einschiebsel verdächtig. ʻ*Sin.* aber hat sie und für αὐτοῦ l. er τοῦ κυρίου, für die folg. WW. συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ aber hat er συνεληλύθει αὐτοῖς.ʼ Statt πλοιάριον ist nach hinr. ZZ. ʻauch *Sin.*ʼ πλοῖον, u. nach ἐνέβησαν Vs. 24. bloss αὐτοί ohne καί zu lesen (*Tschdf.*). ʻIn Vs. 23 f. hat *Sin.* erleichternd: ἐπελθόντων οὖν τῶν πλοίων (vgl. Db) ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς οὔσης ὅπου καὶ ἔφαγον ἄρτον εὐχαριστήσ. τ. κ. καὶ ἰδόντες ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖ ὁ Ἰησοῦς οὐδὲ οἱ μαθηταὶ ἀνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον κτλ.ʼ Was die Constr. betrifft, so ist sie durch die Parenthese Vs. 23. unterbrochen und Vs. 24. wieder aufgenommen (ὅτε οὖν εἶδεν = ἰδών Vs. 22.), aber mit der Aenderung, dass, während ἰδών Vs. 22. sich auf die Umstände bezieht, unter welchen eine Entfernung J. unbegreiflich schien, das wieder aufnehmende ὅτε - - εἶδεν die demungeachtet gewonnene Gewissheit ausdrückt, dass er nicht mehr da sei. ʻSo auch *Thol.* Hingeg. *Mey.* lässt Vs. 23. keine Parenthese, sondern noch von ὅτι in Vs. 22. abhängig sein. Nach *Hengstbg.*, der diese im Interesse logischer Concinnität getroffene Auskunft völlig verwirrend findet, knüpft ὅτε οὖν εἶδεν nicht an das ἰδών an, sondern nur an das τῇ ἐπαύριον - - θαλάσσης. Gewiss ist, dass Vs. 22. die Momente enthält, welche das Volk zum Dableiben veranlassten, und Vs. 24. diejenigen, welche es zur Abreise bestimmten. Vs. 23. aber bietet die Unterlage für das οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, die wieder zurückgekehrt sein konnten, und für das ἐνέβησαν κτλ. d. i. für die Ueberfahrt der Menge.ʼ πέραν τῆς θαλ.] *jenseits des Sees*, wo die Speisung geschah; Vs. 25. dgg. ist es *diesseits*, wiewohl im Sinne der Ueberschiffenden eig. auch *jenseits*. Mit ὅτι - ἐκεῖ versetzt sich der Erzähler nach ächt griech. Art in den Zeitmoment des Gewahrwerdens und setzt das Impf. ἦν, wo wir das Plusquampf. nöthig finden (vgl. Vs. 24. 1, 40. 5, 6. *Gieseler* St. u. Kr. 1829. I. 137.): dass die Aorr. plusquamperfectivisch gebraucht werden, ist bekannt. Dass die Bemerkung Vs. 23. auch dazu dient zu erklären, woher das Volk die Schiffe erhalten, in die es Vs. 24. steigt, s. vorh. Hätte freilich der Evglst. sagen wollen, dass alle 5000 Mann übergeschifft wären, so hätte er etwas Unmögliches berichtet; indessen ist es gar nicht so unwahrsch., wie *Bretschn.* Prob. p. 81. es darstellt, dass eine Anzahl leerer Schiffe auf Veranlassung des jenseits versammelten Volkes hinübergekommen und einen Theil desselben herübergeführt habe. Ungegründet ist der Verdacht (*Str.* II. 203. 3. A. 175. 4. A.), dass diese Volksüberfahrt dazu ersonnen sei um das Wandeln J. auf dem See durch eine Controle zu bestätigen; denn das Wunder wird nirgends herausgehoben. Zwar wird das Volk Vs. 22. als rathlos über die Art, wie J. sich entfernt habe, dargestellt, aber Vs. 24. schliesst es bloss, dass er nicht mehr da sei. Die verwundernde Frage Vs. 25.:

wann bist du hieher gekommen? deutet allerdings auf das Wunder hin, sie wird aber nicht benutzt um es geltend zu machen. Mehr Schein hat die andere Vermuthung, dass diese Ueberfahrt dazu dienen solle, J. gleich nachher mit dem Volke über die Speisung reden zu lassen, zumal wenn man die Bemerkung *Wsse.'s* II. 228. hinzunimmt, dass diese Unterredung urspr. in keiner Beziehung auf dieselbe gestanden habe. Vgl. aber Anm. zu Vs. 26. 30.

Vs. 25—59. *Unterredung J. mit dem Volke in der Synagoge zu Kapernaum über die Speisung.* — Vs. 25—27. *Nach einem Vorwurfe wegen des fleischlichen Sinnes, womit sie ihn suchten, ermahnt er sie nach der unvergänglichen Speise zu trachten, die er ihnen geben werde.* — Vs. 25. πέραν τῆς θαλ.] näml. in der Synagoge zu Kapern. (Vs. 59.) Matth. 14, 34 ff. Mark. 6, 53 ff. wissen nichts von diesem Auftritte. γέγονας] = ἐλήλυθας, vgl. Luk. 10, 32. — Vs. 26. J. antwortet (fern von dem Bestreben sein unerklärliches Zurückkommen als Wunder geltend zu machen, s. vorh.) nicht auf diese (übr. nicht sehr betonte, auch nicht auf das Wie deutende) Frage, sondern rügt den falschen Beweggrund, der sie zu ihm führte. οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα] *nicht weil ihr* in der Speisung (und Anderem, was Matth. 14, 14. anführt — daher der Plur., oder er steht ungenau und abstract) *ein Zeichen* (im Sinne von 2, 11., also ein Erweckungsmittel des Glaubens) *gesehen;* ἀλλ' ἐχορτάσθητε] *sondern weil ihr darin nur eine Befriedigung eurer sinnlichen Selbstsucht gefunden,* weil ihr in mir einen Mann gefunden zu haben glaubt, der euch zu fleischlichem Wohlsein behülflich sein kann (vgl. Vs. 15.). οὐχ ... ἀλλ' ist nicht *non tam ... quam* (*Kuin.*), sondern absoluter Gegensatz; das *Zeichen sehen* ist näml. subject.: die Speisung hatten sie gesehen, aber nicht als Zeichen. — Der Gedanke ist gerade so ausgedrückt um den Uebergang zur folg. Rede von der wahren Lebensspeise zu machen. 'Nach *de W.* steht jene wenn auch nur bedingte Schätzung des Wunderglaubens nicht nur wenigstens scheinbar mit 4, 48. sondern auch mit der nachherigen vom Wunderglauben ganz ablenkenden Rede Vs. 32. in Widerspruch (vgl. *Wsse.* S. 227.). Allein s. die Erkl. zu 4, 48.'

Vs. 27. ἐργάζεσθε] *erwerbet, verschaffet euch.* Sowohl diese Bedeutung des Wortes, die immer (z. B. Spr. 21, 6. *Theodot.*), selbst 2 Joh. 8. (Matth. 25, 16. entspricht nicht ganz) nur unter der eig. oder bildl. Beziehung auf Arbeit, Geschäft und Handel Statt findet (*Elsn.* ad h. l. *Ast* Lex. plat. s. h. v.), als die Vorstellung selbst, dass man eine Speise, die man nur vom Menschensohne empfangen, nach der man wohl trachten, die man aber nicht zuwegebringen kann, *erwerben* soll, fällt auf. Das Wort scheint zum Behuf des Fortspinnens der Rede gewählt zu sein, vgl. Vs. 28. 30.; aber das Gesuchte darin fällt auf. 'Indess handelt es sich eben darum, die sittliche Energie des Glaubens zu betonen, welche die Gnade und das Empfangen nicht aus-, sondern einschliesst; wie denn auch Phil. 2, 12. vom κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν und 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. vom ἔργον πίστεως die Rede ist (vgl. *Mey. Hengstbg.*).' τὴν ἀπολλυμένην] *die*

vergängliche Speise (βρῶσις = βρῶμα), deren nährende Kraft vergeht. ʿZu dem absoluten Gegensatz μὴ . ἀλλά und seine Bedeutung vgl. *Win*. Gr. §. 55. 8. S. 440.ʾ τὴν μένουσαν] *die bleibende*, deren Kraft fortdauert, so dass man nicht mehr hungert (vgl. Vs. 35. 4, 14.): βρῶσις wie 4, 14. ὕδωρ, vgl. Jes. Sir. 9, 5. 15, 3. Denselben Tropus braucht *Phil*. de profugis p. 740.: ῥῆμα θεοῦ κ. λόγον θεῖον — ἡ δ' ἔστιν ἡ οὐράνιος τροφή. — εἰς ζωὴν αἰών.] vgl. 4, 14. τοῦτον - - ὁ θεός] *denn diesen hat der Vater besiegelt* (ἀπέδειξεν *Chrys. Euthym.*), beglaubigt (vgl. 3, 33.), näml. als den, welcher diese Speise giebt (vgl. 10, 36.).

Vs. 28. 29. *Auf die Frage, was sie zu thun hätten, antwortet J.: sie sollten an den von Gott Gesandten glauben.* — Vs. 28. τί ποιῶμεν] Conj. delib. *Win*. §. 41. 4. ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ] Deutung der Aufforderung J. im buchstäblichen und gesetzlichen Sinne: die Antwortenden denken an gottgefällige von Gott gebotene (vgl. Matth. 6, 33.) Werke als Mittel die ζωὴ αἰών. zu erlangen. So verstehen *Kimchi* u. A. פֹּעַל יְהוָה Jes. 5, 12. vom Werke des Gesetzes und Gebetes. — Vs. 29. J. führt sie von der zersplitterten Vielheit der Gesetzeswerke auf Ein Werk (im uneig. Sinne) und von der gesetzlichen Richtung auf den Glauben zurück.

Vs. 30—36. *Da sie als Zeichen seiner göttlichen Sendung ein neues Manna-Wunder fordern, so erklärt J., dass er das wahre Brod vom Himmel, das Brod des Lebens, sei.* — Vs. 30 f. Dieselben, welche das Speisungswunder gesehen (Vs. 26.), nicht Andere, welche bloss davon gehört — denn das ist gegen den Zusammenhang — fordern nicht etwa in Beziehung darauf ein besseres — das liegt wenigstens nicht in den Worten — sondern zur Beglaubigung der behaupteten Sendung J. ein Zeichen schlechthin. ʿDaraus kann man, wie *de W.* nach *Wsse. Schweiz.* meint, allerdings schliessen, dass dieses Gespräch urspr. sich nicht auf die Speisung bezog. Allein da durch Vs. 23. das Wunder der Speisung offenbar als Grundlage der Rede vom Evglst. fixirt ist, so hat man einfach bei der Thatsache stehen zu bleiben, dass die Hörer, obwohl sie bereits ein Wunder geschaut haben, dennoch ein neues fordern. Es scheint, als wollte der Evglst. hiermit den Wunderglauben als Wundersucht, oder diese letztere in ihrer absoluten Unersättlichkeit darstellen. Diese Wundersucht wird durch die Gewährung eines Wunders noch mehr aufgestachelt, und ihr Drängen nach immer Neuem und, wie es hier ist, Grösserem, hat psychologische d. h. hier geschichtl. Wahrheit, Matth. 16, 1 ff. Aehnlich *Lck.*ʾ τί οὖν] Diese Conj. bezieht sich auf die im Vor. liegende Behauptung J., er sei von Gott gesandt. „Wenn du denn von Gott gesandt bist, welches Zeichen thust du u. s. w.?" τί ἐργάζῃ] Wortspiel mit ἐργάζεσθαι Vs. 28. 27., und — ʿsetzt *de W.* hinzuʾ — nicht ohne eine gewisse Bosheit: „Was wirkest du selbst, da du von uns ein Wirken (ein ἔργον) forderst?" ʿAllein dazu fehlt das markirende σύ, und desshalb liegt in den Worten wohl keine besondere Antithese.ʾ Die indirecte Forderung eines neuen Manna-Wunders bezieht sich wahrsch. auf die Erwartung, dass der Messias dasselbe

wiederholen werde: Midrasch Coheleth f. 86. 4. b. *Schöttg. Lightf. Wetst.* καθὼς κτλ.] 'ist fortgesetzte Rede der Juden, um das Manna als überirdisches zu bezeichnen (ob im Gegensatz zu der irdischen Speisung?), nicht erklärender Beisatz des Evglst.' γεγραμμένον] Ps. 78, 24. ἐκ τοῦ οὐρ. ἔδωκεν] 'sc. ὁ θεός, vgl. *Win.* Gr. §. 64. 3. S. 519.' — Vs. 32. δέδωκεν] 'so dass ihr es schon hättet.' τὸν οὐρανοῦ] *das Brod vom Himmel* schlechthin, = τὸν ἀληθινόν, welches nachher folgt und wie 1, 9. zu nehmen ist. Das Wunderbare des Manna's wird damit nicht geleugnet (*Paul.*). — Vs. 33. ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ] = ὁ ἄρτος ὃν δίδωσιν ὁ πατήρ. — ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ] ist wie Vs. 50. Präd. des Brodes (und zwar das vorher Vs. 32. schon dagewesene), nicht Bezeichnung Christi (*Paul. Kuin. Olsh.*), was zu früh wäre, da J. sich erst Vs. 35. so nennt 'und auch das Part. Aor. ὁ καταβάς (Vs. 41.) mit bestimmter Beziehung auf das Factum seiner Erscheinung gebraucht.' — Vs. 34. Eine ähnl. Rede wie 4, 15., welcher die falsche Vorstellung zum Grunde liegt, dieses Brod sei etwas ausser J. Befindliches, das er nur zu geben vermöge, und noch dazu etwas Materielles. 'Es ist nicht eine sinnenfällige Herrlichkeit, die sie in Gedanken haben (*Luthdt.*), auch nicht die entfernte Regung eines edleren Gedankens (*Lck. Bmgt.-Cr.*), noch viel weniger aber ist die Bitte ironisch gesprochen (*Calv. Beng. Lmp.*); sie wissen nicht, was es mit dem Brode auf sich hat, erkennen aber, dass J. ihnen etwas Höheres als das Manna in Aussicht stellt (*Hengstbg.*), etwa „ein zauberhaftes Lebensmittel vom Himmel" (*Thol.*).'

Vs. 35. Diesem Missverständnisse begegnet J. damit, dass er sich selbst für dieses Brod erklärt. ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς] ὁ ἄρτος ὁ καταβ. - κ. ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ Vs. 33. Vgl. 5, 26., auch *Phil.* Leg. Allegor. II. (III.) p. 92.: ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἷα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχής. — ὁ ἐρχ. πρός με] *wer* gläubig *zu mir kommt.* οὐ μὴ πεινάσῃ, οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε] vgl. 4, 14. Schwerlich spielt letzteres auf die nicht durststillende Kraft des Manna's an (*Lck.*). 'Der Parallelismus membrorum, der hier beginnt, ist ein Zeichen gehobener Rede; vgl. *Win.* Gr. §. 68. S. 562.' — Vs. 36. εἶπον ὑμῖν] wo? nicht Vs. 26. (*Grot. Beng. Bmgt.-Cr. Luthdt. Stier, Hengstbg.*), 'wo dieser Ausspruch nicht steht; ebensowenig 5, 37—44., wo J. zwar denselben Gedanken ausdrückt (*Euthym. Lck.*), aber doch in einer Weise, die zu wenig unsrer St. entspricht. Zwar bezieht sich auch 7, 21. auf Cap. 5.; aber da ist die Scene, wie 5, 37 ff., ebenfalls in Jerus. „Daher muss man, sagt *de W.*, entweder annehmen, dass der Evglst. den frühern Ausspruch, auf den sich J. bezieht, ausgelassen, oder eine Ungenauigkeit wie 10, 26. anerkennen." Beides ist möglich, oder wird vielmehr unnöthig, da derselbe Vorwurf sich durch das ganze Ev. hindurchzieht. Vgl. auch Einl. §. 5. *Thol.* Die Erkl. von *Mey.*: *aber gesagt will ich euch haben*, so dass das W. J. gar nicht auf einen früheren Ausspruch zurückwiese, hat zwar den klassischen, insbesondere tragischen, aber nicht den neutest. Sprachgebrauch für sich.' καὶ — καί verbindet h. (15, 24.) Gegensätze

wie sonst (9, 37.) Zusammengehöriges um den innern Widerspruch hervorzuheben (*Lck.*): *zwar gleichwohl.* ἑωράκατέ με] *habt mich*, meine Werke *gesehen*; vgl. θεωρεῖν Vs. 40.

Vs. 37—40. J. macht einen Stillstand der Unterredung. Der Vorwurf des Unglaubens, den er Vs. 36. den Juden gemacht, leitet ihn auf die wehmüthig-liebevolle Erklärung: *Nur diejenigen, denen Gott Empfänglichkeit gegeben, können zu ihm kommen; er empfange sie aber, dem Willen seines himmlischen Vaters gemäss, gern, um ihnen das ewige Leben zu geben.* — Vs. 37. πᾶν ὅ] st. πάντες οὕς, vgl. Vs. 44. 17, 2. ὃ δίδωσί μοι ὁ πατήρ] Diess und das nur von einer andern Seite dasselbe ausdrückende: ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός μου Vs. 65., könnte von der göttlichen Vorsehung, welche über Veranlassung und Gelegenheit zum Glauben waltet, verstanden werden; nach Vs. 44 f. aber ist es von der innern göttlichen Heilswirkung (Phil. 2, 13.) und subject. gefasst von der Empfänglichkeit zum Glauben zu nehmen. Es liegt in dieser Rede die wehmüthige Klage, dass eben so Viele nicht diese Empfänglichkeit haben. οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω] *werde ich nicht* von mir oder vom Reiche Gottes *hinausstossen;* Litotes: werde ich gern annehmen. Diese Bereitwilligkeit hat zugleich in der Liebe J. zu den Heilsbedürftigen — die WW. sind in einem liebevollen Tone gesprochen — und in seinem Gehorsam gegen den göttlichen Willen, welcher eben auch der der erbarmenden Liebe ist (3, 26.), ihren Grund. Letzterer Gedanke wird Vs. 38 ff. ausgeführt.

Vs. 38. οὐχ ἵνα - τὸ ἐμόν] vgl. 5, 30. — Vs. 39. πᾶν ἐξ αὐτοῦ] Nomin. absol. vgl. 7, 38. Matth. 12, 36. ἐξ αὐτοῦ] sc. τι, Cod. D μηδέν. — μὴ ἀπολέσω] nicht im transitiven Sinne: *verderbe*, sondern intransit.: *verliere, verloren gehen lasse*, 18, 9. vgl. 17, 12. *Euthym.*: ἵνα μὴ ἐξ ἐμῆς αἰτίας ἀπόληταί τις. — ἀλλὰ ἀναστήσω κτλ.] Die Auferstehung = das ewige Leben (Vs. 40.), h. aber im absoluten Sinne genommen wegen ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, ist der letzte Zweck des Heilswerkes. πατρός ist wahrsch. unächt (*Lachm. Griesb. Tschdf.*). 'Sin. lässt τοῦτο - - με ganz weg.' αὐτὸ ἐν] Weder die LA. αὐτόν ohne ἐν noch αὐτό ohne ἐν (ἐν setzt Joh. gew., Vs. 44. nach überw. ZZ. 7, 37. 11, 24. u. ö.), noch αὐτὸν ἐν verdient den Vorzug. — Vs. 40. Nähere Erkl. des θέλημα τοῦ πέμψ. με durch γάρ (welches nach hinr. ZZ. st. δέ mit *Griesb. Scho. Tschdf.* zu lesen), und zwar die Bedingung des Glaubens einschliessend: '„Das ist der Wille Gottes, dass jeder Gläubige das ewige Leben habe und die factische Entscheidung durch mich darüber am letzten Tage erfahre."' τοῦτο] ist Prädic., vgl. 1 Thess. 4, 3. 1 Petr. 2, 15. (wo οὕτως st. τοῦτο). καὶ ἀναστήσω] ist am besten mit *Bez.* als Conj. von ἵνα abhängig zu nehmen; dagg. Vulg. *Luth. Luthdt. Hengstbg.*: *und ich werde* u. s. w., 'was die Analogie in Vs. 39. nicht für sich hat.' ἐγώ hat nicht genug ZZ. gegen sich um es zu streichen. ἐσχ. ἡμ.] 'ist nicht: *sein* (des Gläubigen) letzter Tag (*Reuss*; dagg. *Grimm.*')

Vs. 41 f. Das Gespräch wird durch einen *Einwurf*, den die Zuhörer murmelnd oder flüsternd machen (γογγύζειν, vgl. 7, 12. 32.;

die sonstige Bedeutung „unzufrieden sich äussern, *murren*“ ist weder h. noch Vs. 61. nothwendig), wieder in Bewegung gesetzt. *οἱ Ἰουδαῖοι*] ʻnicht vom *ὄχλος* Vs. 24. unterschieden (*Bmgt.-Cr.*), auch nicht bloss einen Theil des *ὄχλ.* bildend (*Mey.*); denn weder von dem Eintritt einer neuen Zuhörerschaft, noch vom Hervordrängen eines Theils der Zuhörer findet sich h. die geringste Andeutung. Die Galiläer erhalten h. diesen Namen, weil sie die Anerkennung der Persönlichkeit Chr. und ihrer ausgesprochenen Würde verweigern; obwohl sie es hier weniger aus beabsichtigter Feindseligkeit (*Bmgt.-Cr.*), als aus Unverstand thun. Vgl. die Einl. §. 2. a.ʼ *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς κτλ.*] Zusammenfassung der Reden J. in Vs. 35. u. 33. *ὁ καταβάς* u. *καταβαίνων* verhält sich wie Erscheinung und wesentliches Sein (*Lck.*). Der Einwurf Vs. 42. ist von derselben Art wie 3, 4. *οὗ μητέρα*] bezieht sich nicht auf die Vorstellung, dass der Messias *ἀπάτωρ ἀμήτωρ* sein müsse (*Lck.* nach Hebr. 7, 3. *Bertholdt* Christol. p. 81.), sondern bezeichnet nur die menschliche Abkunft, welche nach einseitiger natürlicher Ansicht die himmlische auszuschliessen scheint. ʻDie WW. *καὶ τὴν μητέρα* fehlen b. *Sin.* b Verss.ʼ *πῶς οὗτος*] *οὗτος* ist in BCDLT 1. u. s. w. ausgelassen, wahrsch. zur Vermeidung der Wiederholung.

Vs. 43. In seiner Antwort nimmt J. zwar auf das *γογγύζειν* Rücksicht, lässt sich aber zunächst Vs. 44—46. nicht auf den Einwurf wegen des *καταβ. ἐκ τ. οὐρανοῦ* ein: allerdings aus Lehrklugheit, aber nicht so, dass er seine übernatürliche Geburt verschweigt, weil die Zuhörer sie nicht hätten fassen können (*Chrys. Euthym.*), sondern so, dass er dem Missverständnisse auf indirectem Wege zu begegnen sucht. Um wo möglich die Empfänglichkeit für das Höhere zu wecken, *erinnert er* 1) *wieder* (vgl. Vs. 37.) *an das Bedürfniss einer Erregung und Belehrung von Gott* Vs. 44—46.; dann 2) Vs. 47. kehrt er zum Gegenstande des Einwurfs zurück, *wiederholt aber bloss und bekräftigt* bis Vs. 51. Mitte *die frühere Aussage, dass er das himmlische Lebensbrod sei, und fügt* 3) ganz zuletzt Vs. 51. Ende *die neue Behauptung hinzu, dass das Lebensbrod sein für die Welt dahingegebenes Fleisch sei.* *οὖν* fehlt in BCKLT etl. Minuscc. Verss. (nicht Vulg.), von *Griesb. Scho. Tschdf.* getilgt, von *Lachm.* eingeklammert.

Vs. 44—46. — Vs. 44. *ἑλκύειν* (Jer. 31, 3. bei den LXX, aber nicht im Hebr.) bezeichnet treffend die Erregung der Heilssehnsucht, welche zu J. hinziehen muss; es geschieht diess ʻmit geistiger Gewalt, denn darauf deutet die Wahl des Ausdrucks,ʼ aber nicht auf eine unwiderstehliche Weise (*Aug.*, wogg. *Chrys.* die menschliche Freiheit dabei nicht aufgehoben wissen will). Nach der Trinitätslehre ist diess eig. Werk des heil. Geistes. ʻVs. 37. ist ungenauer *δίδωσιν* gebraucht. Der Vater zieht, der Sohn giebt dem durch diesen göttlichen Zug zu ihm Gekommenen das Leben in Folge davon. Daher der Zusatz *καὶ ἐγὼ κτλ.* bedeutungsvoll: und dann werde ich ihn auferwecken.ʼ — Vs. 45. *ἐν τοῖς προφήταις*] *im Propheten-Buche* (AG. 7, 42.), ungenaue Citation; die Stelle ist Jes. 54, 13.: *καὶ*

(θήσω) πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ; richtiger h. nach dem Hebr. mit ergänztem Verb. subst. 'Der Gedanke auch Jer. 31, 33 ff. Joel 3, 1 ff. Auf diese häufigere Wiederkehr könnte viell. der Plur. οἱ προφ. bezogen werden.' διδακτοὶ (τοῦ ist mit *Griesb. Scho. Tschdf.* zu tilgen) θεοῦ] *von Gott gelehrt*, Genit. der Ursache, vgl. 1 Cor. 2, 13. *Win.* §. 30. 2. β. S. 170. Jesaia spricht von der bessern Zukunft, welche durch Christum in Erfüllung geht (vgl. 1 Thess. 4, 9.). οὖν ist nach BCDLST *Sin.* Vulg. al. zu tilgen mit *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* ὁ ἀκούσας μαθών] Umschreibung des διδακτὸς θ. Dieses Hören ist die Empfänglichkeit für die Erregung Vs. 44. Weil ἀκούειν sonst von Christo vorkommt (3, 32. 5, 30.), so kann man diese innere göttliche Erregung eine innere Offenbarung nennen (vgl. bibl. Dogm. §. 232. LB. d. Sittenl. §. 54.). Jedoch wird Vs. 46. diese Offenbarung von derjenigen Christi unterschieden: οὐχ ὅτι] ich sage *nicht dass*, vgl. 7, 22. ὁ ὢν παρὰ τοῦ πατρός] = ὁ ἐληλυθὼς παρὰ τ. π. (7, 29.). οὗτος πατέρα] vgl. 1, 18. Der Unterschied der letztern Offenbarung von der erstern liegt nicht in ihrer Unmittelbarkeit (denn jene ist auch unmittelbar), sondern in der Vollendung des Bewusstseins: jene ist nur eine Ahnung, diese eine Erkenntniss.

Vs. 47—51. erste Hälfte. 'Lebensspeise ist Chr. im vollen Sinn des todüberwindenden Lebens. Der Gedanke, dass er auch im Leben erhalte, nicht bloss zu ihm verhelfe (*Bmgt.-Cr.*), liegt zwar im Begriff der ζωή, ist aber nicht besonders ausgedrückt.' — Vs. 47. Vorausgeschickte Begründung der wiederholten Behauptung Vs. 48.: „Da, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, so bin ich das Brod des Lebens." — Vs. 49 f. Die Idee des Lebens wird h. durch den Gegensatz erläutert: „Eure Vorväter, die das Manna assen, starben; das aber ist die Kraft des vom Himmel steigenden Lebensbrodes, dass wer davon isset, nicht stirbt." Der Gegensatz ist nicht ganz entsprechend, indem das Himmelsbrod den irdischen Tod nicht geradezu aufhebt; aber indem es die ζωὴ αἰώνιος giebt und zur Auferstehung führt (Vs. 40.), hebt es ihn mittelbar auf, und macht ihn zum Uebergange in das höhere Leben. οὗτος ἵνα] *solches* (von solcher Kraft; nicht *dieses*, d. h. ich, 'denn das ἐγώ εἰμι folgt erst Vs. 51.') *ist das — Brod, dass.* ἵνα ähnl. wie 4, 34.; ganz so 15, 8. 1 Joh. 4, 17. ἵνα τις - - καὶ μὴ ἀποθ.] *dass jemand davon isset, und nicht stirbt*, st. dass, so jemand davon isset, nicht stirbt. 'Ein logischer Satz in zwei grammat. aufgelöst.' Es liegt in τις seiner Natur nach die Vorstellung des Problematischen. (Die Constr. Ps. 107, 43.: τίς σοφὸς καὶ φυλάξει, welche *Lck.* vergleicht, ist ganz anders, weil fragend.) — Vs. 51. erste Hälfte. ὁ ζῶν] nicht = ὁ ζωοποιῶν (vgl. ἔζησέ με Ps. 119, 50. 154. LXX), sondern *das lebendige, Leben habende* (4, 10. 7, 38. 6, 57 5, 26. Hebr. 4, 12. 10, 20.). 'Das Brod ist selber lauter Leben. Es ist h. eine mehrfache Steigerung (*Mey.*): ὁ ἄρτ. τ. ζ. (Vs. 48.) wird näher bez. durch ὁ ἄρτ. ὁ ζῶν; die allgem. Beschaffenheit des Brods in ὁ - - καταβαίνων (Vs. 50.) wird h. in Beziehung auf J. concrete geschichtliche Persönlichkeit

zum Aor. ὁ καταβάς; die Negation endlich (μὴ ἀποθ. Vs. 50.) wandelt sich in die Position (ζήσεται εἰς τ. α.). Für τούτου τ. ἄρτ. l. *Sin.* a e Cypr. Hil. τοῦ ἐμοῦ ἄρτου; für ζήσεται h. *Sin.* DL 33. Orig. ζήσει.

Vs. 51. zweite Hälfte. καὶ δέ] entw. *und aber*, verbindend und durch eine neue Wendung bestimmend wie 1 Joh. 1, 3.; oder *aber auch*, etwas Neues, Bedeutendes hinzufügend (8, 17. 15, 27.). Vgl. *Matth.* §. 620. *Lck.* z. d. St. ἡ σάρξ μου ἐστίν, [ἣν ἐγὼ δώσω] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς] Die eingeklammerten WW. fehlen in BCDLT 33. 157 Vulg. al. *Lachm.* *Tschdf.* dagg. hat sie wieder aufgenommen. Sie können zwar, wenn die WW. ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς am Schlusse zu lesen sind, nicht gut entbehrt werden; denn, fragt *de W.*, wie soll man ὑπὲρ - - ζωῆς construiren? Er antw.: „Schwerlich mit ὃν ἐγὼ δώσω, auch wäre es sehr willkürlich ἡ διδομένη zu ergänzen." Allein das ist auch nicht nöthig. Die WW. ὑπὲρ - ζωῆς sind auch ohne Ergänzung verständlich. Zwar können sie nicht den Zweck angeben, wesshalb J. sein Fleisch als Brod *giebt* (*Hengstbg.*), sondern nur, wozu es dient, dass das Brod, welches J. giebt, sein Fleisch *ist* (*Mey.*). Aber das gäbe einen guten Sinn. Freilich würde dann eine Prägnanz entstehen, die dem gewöhnl. johanneischen Stil nicht eben entspricht (*Mey. Thol.*); indess ist auch nicht zu verkennen, dass die Rede h. „ungewöhnlich gespannt" (*Ew.*) ist, dass das Gewicht der äusseren ZZ. gegen die in Rede stehenden WW. spricht, dass ihre Weglassung schwer, ihre Hinzufügung hingegen leicht durch den Anstoss, den man eben an der ungewöhnlichen Prägnanz nahm, und dadurch sich erklärt, dass man durch das ὑπέρ bestimmt wurde, an den Versöhnungstod (vgl. 10, 11. 11, 51. Luc. 22, 19 f.) zu denken. Zudem wird das Gewicht der Gegenzeugen sehr wesentlich durch *Sin.* verstärkt, der diese WW. gleichfalls weglässt. Zugleich aber liest derselbe die WW. ὑπὲρ ζωῆς hinter ὃν ἐγὼ δώσω und bestätigt die LA. in m und die fast ganz gleiche h. *Tert.* Dann lautet der Satz: *das Brod, welches ich geben werde für das Leben der Welt, ist mein Fleisch.* Diese LA. ist augenscheinlich sehr alt und könnte leicht allen übrigen zu Grunde liegen. Wie man aber auch über sie denken möge, jedenfalls ergiebt sich schon aus der Betrachtung der äusseren Textgestalt die Thatsache, dass J. nicht seines Fleisches *Dahingabe*, sondern *sein Fleisch selbst* die Speise nennt, welche er darreichen werde. Der Fortschritt liegt nicht bloss in ὃν ἐγὼ δώσω (*Mey.*), sondern und vor Allem in der Näherbestimmung, welche die Aussage ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος in den WW. ἡ σάρξ μου ἐστίν empfängt. — Was aber ist damit gemeint? Ehe das bestimmt werden kann, ist ein Rückblick auf den Sinn der bisherigen Bildrede vom ἄρτος τ. ζ. nöthig. Darunter bloss J. *Lehre* zu verstehen (*Grot. Kuin.*) ist entschieden falsch, da ja Vs. 29. 35. 40. deutlich auf J. *Person* gewiesen ist. Zwar kann man bei der βρῶσις Vs. 27. nach Analogie von 4, 15. an die Lehre J. denken; da diese aber nichts als ein Ausfluss seiner Persönlichkeit ist, so wendet sich nachher die Gedankenreihe ganz auf letztere. Auch ist

es eine willkürliche Unterscheidung, J. habe bisher von sich als dem vom Himmel gekommenen *Geiste* gesprochen (*Paul.*), oder von seiner göttlichen Natur (*Euthym.*). Wenn nun J. bisher *sich selbst* das Lebensbrod genannt hat, so fragt sich, was die neue Wendung ἡ σάρξ μου zu dieser Vorstellung hinzufüge? Das *Fleisch Jesu* ist nach bekanntem bibl. Sprachgebrauche (1, 14. 1 Joh. 4, 2.) seine menschliche reale Erscheinung. ʻDass diess h. der Sinn sei, dafür spricht insbesondere auch der Umstand, dass selbst, nachdem der erweiterte Ausdruck σάρξ καὶ αἷμα gebraucht ist, wieder das einfache μέ (Vs. 57.) gesetzt wird.ʼ Da nun der bisherige Gedankengang sich vom Unbestimmten zum Bestimmten fortbewegt, so könnte auch h. nur eine deutlichere Bestimmung (durch die Wendung *und zwar*, καὶ δέ) gegeben sein: dieses Lebensbrod sei *sein irdisches Dasein und aufopferndes Wirken für Menschenwohl* (*Paul.*). Es käme sogar in dem ἣν ἐγὼ δώσω κτλ. ein neuer Gehalt zu dem Gedanken hinzu. Allein der johann. Dialektik wäre es doch angemessener, wenn der Gedankengang einen bedeutenderen Fortschritt machte, wie einen solchen die Erkl. von *J. Tode für das Heil der Welt* (*Aug. Calv. Mel. Grot. Calov. Lmp. Kuin. Lck.* 1. A. *Thol. Mey. Lange, Ebr. Keim* Jbb. f. deutsche Th. 1859. S. 109. *Weiss* S. 66.) mit sich bringt (so dass καὶ δέ *aber auch* heisst). ʻFür diese Erkl., welche, wenn auch nicht unbedingt, so doch wesentlich auf der Voraussetzung der Aechtheit von ἣν ἐγὼ δώσω beruht,ʼ spricht auch das διδόναι ὑπέρ, welches sonst gew. vom Tode J. vorkommt. Zwar bezeichnet allerdings σάρξ das Lebendige, nicht das Todte (*Schu.* v. Abendm. S. 160 f.), allein es soll ja auch h. nur das irdische Leben, *das dahingegeben wird*, bezeichnen; und wirklich kommt es sonst in Verbindung mit θανατοῦσθαι (1 Petr. 3, 18.) und θάνατος (Eph. 2, 14 f. Col. 1, 20 ff.) vor. Auch konnte J., wenn er ein dem Bilde des Brodes entsprechendes Bild von seinem Tode brauchen wollte, kein schicklicheres als σάρξ wählen (σῶμα wäre nicht passend gewesen), zumal da es sehr natürlich auf das nachher zu brauchende αἷμα führte. ʻAuch würde nach dieser Fassung nicht *der Act der Hingabe*, sondern *das in den Tod gegebene Fleisch* Brod genannt. Indess spricht doch dagg., dass sie, während das erste δώσω von der Darbietung zur Speise zu verstehen ist, das zweite von der Opferung im Tode nehmen muss, obwohl im Folg. nicht von dieser, sondern nur von dem Essen des Fleisches, entsprechend dem ersten δώσω, die Rede ist. So erklärt es denn *de W.* für „das Wahrscheinlichste, dass J. mit ἡ σάρξ μου, *mein fleischliches Leben*, den Sinn von ὁ ἄρτος καταβάς genauer bestimmt und mit ἣν ἐγὼ δώσω κτλ. die hingebende *Widmung seines Lebens für das Heil der Welt* überhaupt, insofern aber sein *Tod* die Vollendung dieser Hingabe war, auch diesen bezeichnet (*Lck.* 2. 3. A. *Frommann* Lehrbegr. S. 558 ff., annähernd *Schu.* ʻu. *Bmgt.-Cr.*, der aber keine Beziehung auf den Tod annimmt, ähnl. *Ew.*ʼ). Das Fut. δώσω liesse sich auch in der alleinigen Beziehung auf die Widmung des irdischen Lebens rechtfertigen, weil ja dieses noch nicht vollendet, und die Aneignung desselben für die Meisten noch zukünftig

ist — und so muss ὃν ἐγω δώσω nach Vs. 27. genommen werden —; aber die Bedeutung desselben wird durch die im Hintergrunde stehende Vollendung durch den Tod erst ganz erfüllt.“ Schon aus dieser Deduction *de W's* geht hervor, dass gegen diese Erkl. nicht das Fut. δώσω (*Mey.*) geltend gemacht werden kann, wie denn mit dem δώσει (Vs. 27.) das δίδωσιν (Vs. 32.) wechselt. Ebensowenig kann man sagen (ders.), dass das Trinken des Bluts (Vs. 53.) specifisch auf den Tod als ausschliessliche Beziehung hinweise; denn s. d. Erkl. Nur hat auch diese Deutung mit der vorigen das Gebrechen gemein, dass das zweite δώσω, wenn es gelesen wird, anders als das erste verstanden werden muss, und dass, wenn es ausfällt, jede Nöthigung für sie fehlt. Vielmehr, wenn Chr. sagt: *das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch*, so bestimmt er damit seine bisherigen Aussagen über das Lebensbrod näher dahin, dass er das Lebensbrod *eben in seiner menschlich-realen Erscheinung* d. h. dass seine lebenspendende Kraft an diese, an sein Fleisch gebunden ist, dass, wer das Leben, welches in ihm ist, haben will, ihn *ganz*, eben auch als den *Menschen* haben muss. „Er hat uns nicht wollen seine Gottheit bloss geben, das war unmöglich“ (*Luth.*); und Chr. lässt sich nicht zertrennen. Man kann das, was göttlich ist an ihm, nicht haben, ohne das, was menschlich ist. Zwar das Menschliche als solches besitzt kein Vermögen, das Leben zu wirken, aber es ist eben nicht zu isoliren. „Man isset und trinket die Gottheit in der menschlichen Natur!“ (*Luth.*). In diesem Sinne war das Fleisch J. das Lebensbrod schon damals für Alle, welche im Glauben ihn, den im Fleisch Erschienenen, umfingen und nicht, wie die Juden, Anstoss nahmen an seinem Fleisch; es setzt sich aber dieses Verhältniss auch in aller Zukunft fort, ja vollendet sich darin. Vgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 245 f. *Hengstbg.*, welcher Letztere mit Recht darauf aufmerksam macht, dass, was Chr. h. von seinem Fleische sagt, schon vorbereitet ist in Vs. 27., wonach die Speise, welche bleibt zum ewigen Leben, vom *Menschensohn* gegeben wird (vgl. auch Vs. 53.). — Die Frage nun, ob h. eine Beziehung auf das Abendmahl vorliege (wogg. schon *Calv. Mel. Luth.* Form. Concord. p. 743. ed. Rech.), ist noch immer nicht entschieden. Dass eine solche Beziehung im Sinne J. gelegen habe, nehmen mit mehr oder weniger Bestimmtheit an *Chrys. Cyrill. Euthym. Calixt. Scheibel* (Das Abendmahl etc.), *Olsh. Kling* (Stud. u. Krit. 1836. 1. S. 140 ff.), *Köstlin* (Lehrb. S. 265 ff.), *Mai. Delitzsch* (luth. Ztschr. 1845. 2. S. 29.), und, wie schon einige von diesen, finden neuerdings *Kahnis* (Abendm. S. 104 ff.), *Stier*, *Luthdt. Thol. Hengstbg.* wenigstens die Idee des Abendm. h. ausgesprochen. Nach *de W* liesse sich eine solche Beziehung keinesweges im Sinne J., allenfalls im Sinne des Evglst. (*Hase* §. 99. *Str.* I. 676 f. 4. A. *Baur*, *Hilgfld. Rück.* Abendm. S. 291 f. — auch von *Bmgt.-Cr.* ist diess nicht abgewiesen) annehmen: jedoch mache es der Mangel einer Andeutung wie 2, 21 f. 7, 39. 12, 33. 21, 19. und die Nichterwähnung des Abendmahls im Ev. unwahrsch. Gewiss ist, dass, wenn h. eine *directe* Beziehung auf das Abendmahl vorläge, von diesem in

Ausdrücken gehandelt wäre (σάρκα φαγεῖν, nicht σῶμα wie Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 24, 24 ff. 1 Cor. 11, 23 ff.), welche nicht dem Sprachgebrauch des N. T., sondern einem späteren kirchlichen Standpunkte (vgl. *Ignat.* ad Smyrn. 7. ad Rom. 7. *Justin.* Apol. 1, 66.) entsprechen (*Hilgfld.* Evv. S. 278.). Aber auch davon abgesehen, so müsste doch dann σάρξ ausschliesslich von der *verklärten* Leiblichkeit gefasst werden, wofür im Text keine Veranlassung und in AG. 2, 31. keine Begründung liegt. Ueberdiess ist das Essen und Trinken als ein stetiges, mit dem Glauben unmittelbar gesetztes (Vs. 56.; vgl. *Mey. Hofm.*) gedacht und sowohl die Aneignung wie die Mittheilung Chr. ist h. ohne jede Vermittelung durch den Sacramentsbegriff hingestellt. Freilich bemerkt *Baur* a. a. O., dass es bei der Beziehung auf das Abendmahl nicht bloss auf die Ausdrücke φαγεῖν τὴν σάρκα u. πιεῖν τὸ αἷμα ankomme, sondern sie liege weit mehr darin, dass sich die Rede J. ebenso vom Brod zum Fleisch und Blut fortbewege und die Identität des Brodes mit dem Fleische ausspreche, wie in den Einsetzungsworten. Diess ist sehr wahr. Allein einsetzungsgemäss gehört das Verhältniss vom Wein zum Blut ebenso wesentlich zum Abendmahl wie das vom Brod zum Fleisch. So lässt sich auch die Analogie, wenn sie vorhanden sein soll, nicht theilen. Und doch ist in der Rede J. hier nur von dem Einen Verhältniss, dem des Brodes zum Fleisch, gehandelt und zwar so überwiegend, dass auch am Schlusse Vs. 57. u. 58. die Rede vom πιεῖν τὸ αἷμα wieder fallen gelassen und nur auf das τρώγειν τὸν ἄρτ. Rücksicht genommen wird. Dadurch wird bezeugt, dass die Rede vom αἷμα nur eine Erweiterung derjen. von der σάρξ ist, die, weil später wieder fallen gelassen und durch einen zufälligen Umstand Vs. 52. veranlasst, nicht eine beabsichtigte durchgreifende Stellung in dem ganzen Gespräch einnimmt, wenigstens nicht die, die der σάρξ angewiesen ist. So ist die Fortbewegung vom Brod zum Fleisch und Blut, wie sie hier sich findet, durchaus nicht der Einsetzung des Abendm. gemäss; die Beziehung auf die einschlagenden wesentlichen Verhältnisse ist nicht vollständig, und der grundlegende Begriff des ἄρτος, der hier = Chr. ist, ist abermals dem im Abendmahl nicht ganz gemäss. Es könnte also bloss eine Anspielung in den Ausdrücken angenommen werden, die noch dazu nicht ganz adäquat sind. Aus Allem folgt, dass h. weder eine directe Beziehung auf das Abendmahl noch auch die Idee desselben geradezu ausgesprochen ist. Was h. vorliegt, ist die allgemeinere Voraussetzung, auf welcher die speciellere Idee des Abendmahls beruht; nur weist auch nichts darauf hin, dass J. bei dieser Rede die künftige Stiftung desselben bereits vor der Seele gehabt habe (*Hofm.* u. A.). Vgl. die Geschichte der Auslegung dieser Stelle bei *Lck.* 2. A. Anh. B. 3. A. S. 149 ff. *Tischendorf* diss. de Christo pane vitae p. 15 sqq.

Vs. 52—58. Durch den Anstoss, welchen die Zuhörer an J. letzter Bildrede nehmen (Vs. 52.), veranlasst, *wiederholt er sie in stärkerer Weise: sein Fleisch und Blut müssten sie geniessen, um das Leben zu haben* (Vs. 53—57.), *und kommt dann sich zusammen-*

fassend auf das erste Bild (Vs. 33.) *zurück* (Vs. 58.). — Vs. 52. Die Juden nehmen, jedoch nicht alle, weil *sie unter einander streiten*, den Ausdruck J. im crassen fleischlichen Sinne, indem sie zu *δοῦναι* hinzusetzen *φαγεῖν*. Diess fasst J. aus einer b. Joh. ihm eigenen Liebe zur Paradoxie Vs. 53. auf, und setzt noch zur Steigerung*) *πιεῖν τὸ αἷμα* hinzu. 'Diess geschieht nach *de W*. „um die Nothwendigkeit der Aneignung seines in *den Tod zu gebenden irdischen Lebens* recht eindringlich zu machen. So scheint *φαγεῖν τὴν σάρκα* und *πιεῖν τ. αἷμα* als Analyse und zugleich als Steigerung des Bildes Vs. 51. nothwendig genommen werden zu müssen, und um so eher, als *αἷμα* sonst gew. den blutigen Opfertod J. bezeichnet. Die Annahme, dass J. wegen des Einwurfs der Juden auf den Gedanken seines Todes nicht weiter eingegangen sei, streitet ganz mit der johann. Dialektik, zu deren Charakter es gehört paradoxe Reden auf die Spitze zu treiben, wie denn auch wirklich das missverständliche *φαγεῖν* aufgegriffen uud noch überboten wird. Die Gegengründe, dass *σάρξ* das zu tödtende Leibesleben nicht an sich, sondern nur vermöge des *ἣν ἐγὼ δώσω*, und ebensowenig *σὰρξ κ. αἷμα* zusammen gew. den blutigen Tod eiues Menschen, sondern die menschliche Natur und Sinnesart bezeichnen (vgl. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Eph. 6, 12. 1 Cor. 15, 50. = בשר ודם), und dass zu dieser Erkl. der Schluss von Vs. 57. ὁ *τρώγων με* und der ganze 58. Vs. nicht passe, werden durch die Bemerkungen gehoben, dass eben jenes *ἣν ἐγὼ δώσω* nothwendig auf das Folg. fortwirkt und dem sonst nicht passenden paradoxen Ausdrucke seine Beziehung und Haltung giebt, und dass J. zwar Vs. 57 f. zu dem allgemeinen Gedanken der Benutzung seiner Persönlichkeit zurückkehrt, aber nur im Wege der abschliessenden Zusammenfassung, so dass der Genuss seines Todes auch mit darin begriffen ist (*Olsh.*)". Indess wird die Kraft der Bemerkungen, mit welchen *de W* gemeint hat, die Gegengründe zu widerlegen, durch die Erkl. von und die LA. in Vs. 51. aufgehoben. Gewiss hängt von der Erkl. des Vs. 51. auch die Fassung dieses Vs. ab, da ja jener h. nur von Neuem bekräftigt und im Ausdruck gesteigert wird. Dann aber dient wirklich die Hinzufügung von *αἷμα* nur dazu, das *Menschliche* noch allseitiger und bestimmter zu bezeichnen. Dass dieses Essen u. Trinken nicht erst nach dem Tode J., sondern schon damals von allen Gläubigen geschehen konnte, s. zu Vs. 51. Der Ausdruck ist stärker als dort, aber die Sache dieselbe.' *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* Vs. 53. ist die innerliche Ansicht von *ζωὴ αἰώνιος* und *ἀνάστασις* Vs. 54. Sowie J. selbst dadurch auferweckt, dass er Leben in sich selber hat (5, 26.): so haben auch die von ihm Auferweckten Leben in sich.

Vs. 55. *ἀληθῶς ἐστι βρῶσις κτλ.*] Die LA. *ἀληθής* ist durch BCF[a]KLT 1. v. a. Minuscc. Verss. (nicht Vulg.) *Orig.* al. ziemlich stark

---

*) 'Mit dieser Steigerung hängt die andere des *φαγεῖν* zu *τρώγειν* Vs. 54. wesentlich zusammen. J. nimmt den Ausdruck der Juden auf und steigert ihn, indem er theils sein menschliches Wesen umfassender auseinanderlegt, theils den Begriff des Essens bestimmter, schärfer ausdrückt.'

bezeugt, und von *Schu. Lck. Mey. Tschdf.* gebilligt; aber der Grund dafür, dass ἀληθῶς sonst gew. nach dem Verb. stehe (4, 42. 6, 14. 7, 40.), kann nicht viel bedeuten, da diese Analogie durch 7, 26. unsicher wird. 'Was den Sinn betrifft, so müsste nicht gerade ἀληθής h. = ἀληθινός *ächt* sein (*Lck. de W.*), wie umgekehrt ἀληθινός = ἀληθής steht 4, 37. 19, 35.; sondern es würde die *Wirklichkeit* ausdrücken im Gegensatz zum bloss Vorgeblichen (*Mey. Thol. Hengstbg.*). Denselben Sinn gewährt aber auch und leichter die gew. LA.: *mein Fleisch ist der Wahrheit nach Speise,* d. h. wirkliche Sp., vgl. 1, 48.: ἀληθῶς Ἰσραηλίτης. Der ganze Gedanke soll nicht einen Zweifel, ob das Fleisch Chr. eine Speise sei, abwehren (*Köstl.*), sondern nur begründen, dass sein Leib und Blut die Speise zum ewigen Leben Vs. 54., also eine Speise sei, deren Wirkung der nährenden und erquickenden Wirkung gemeiner Speisen auf das gewöhnliche Leben entspricht.' — Vs. 56 f. Vermittelung des Gedankens, dass der Genuss des Fleisches und Blutes ewiges Leben giebt, durch den der innigsten Gemeinschaft mit Christo, welche gegenseitig ist, so dass der Gläubige *in Christo bleibt*, d. h. fortdauernd in ihm ist (μένειν ἐν αὐτῷ ist die Dauer des εἶναι ἐν αὐτῷ, vgl. 1 Joh. 2, 9 f.) und *Christus in ihm* (vgl. 15, 4—7.), und welche zugleich, da diesen der Vater gesandt und ihm Leben ertheilt hat, Lebensgemeinschaft ist. „*So wie mich der lebendige Vater* (ζῶν = ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἔχων 5, 26.) *gesandt hat, und auch ich lebe* (ζῶ = ζωὴν ἔχω ἐν ἐμοί, 5, 26.) '*wegen des Vaters* d. h. weil der Vater lebt (διά c. acc. h. nicht von der Ursache (*de W.*), sondern vom Grunde, *Win.* §. 49. c. S. 356.)': also *wird auch wer mich isset, meinetwegen leben*". Der Nachsatz ist durch ein ergänztes οὕτω bei καὶ ὁ τρώγων zu beginnen (*Cyrill. Erasm. Bez. Luth. Lck.* u. A.), nicht mit *Chrys. Theoph. Euthym.* bei κἀγώ. Auch sonst wird das zweite Vergleichungsglied mit καί eingeführt, Matth. 6, 10. Joh. 13, 15. 33. Statt ζήσεται haben BC*KLT *Sin.* 13. al. *Orig. Lachm. Tschdf.* ζήσει; so auch Vs. 58. CEGLSTV *Sin.* 1. al. *Orig. Tschdf.*, aber nicht *Lachm.* Auch sonst schwankt die LA. in Ansehung dieser Form: 5, 25. 14, 9.; dgg. nicht 6, 51. 11, 25. 'Die ZZ. entscheiden für ζήσει.' — Vs. 58. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος] οὗτος ist Subj.: *dieses*, wovon ich bisher geredet, dieses mein Fleisch und Blut, *ist das Brod* u. s. w. Vgl. Luk. 1, 36. 24, 44. 'Die Beziehung des οὗτος speciell auf das ἐμέ Vs. 57. (*Lck.*): „dieser, der dem, welcher ihn geniesst, das Leben giebt", setzt einen zu harten Uebergang von dem Pron. der ersten Person und einen Gedanken voraus, der in dieser Form Vs. 57. nicht ausgesprochen ist. Als Prädic. fasst οὗτος *Bmgt.-Cr.*, wie wenn es hiesse: οὐ τοιοῦτός ἐστιν ὁ - - καταβάς, οἷον κτλ. — dadurch würde der ganze Satz lose an das Vorherg. angereiht sein und seine in der Person J. zusammenfassende abschliessende Bedeutung verlieren.' οὐ καθὼς κτλ.] ungenaue verneinende Vergleichung. Ist τὸ μάννα unächt, wie *Griesb. Knpp. Mey. Tschdf.* nach CDLT 'auch *Sin.*' *Orig.* glauben (auch gegen ὑμῶν zeugen dieselben und B): so ist sie aufzulösen in οὐ τοιοῦτος, ὅν; nach dem gew. T. muss man so zurechtstellen: οὐ

καθὼς τὸ μάννα ὃν ἔφαγον κτλ., vgl. Vs. 49. — Vs. 59. 'Diese rein geschichtliche Notiz bezieht sich auf die vorige Rede, nicht bloss von Vs. 40. (*Ew.*), sondern von Vs. 26. an.'

Vs. 60—71. *Unterredung J. mit seinen Jüngern über das vorige Gespräch, worin er sich deutlich über den ihnen anstössigen Gedanken seines Todes erklärt, und eine Prüfung mit ihnen anstellt.* Diese Unterredung scheint im Weggehen aus der Synagoge (Vs. 59.) oder zu Hause vorgefallen zu sein. — Vs. 60. ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ] *von seinen Jüngern* im weitern Sinne (die zwölf mit inbegriffen), vgl. Vs. 67. (*Theoph.*). σκληρός] eig. *trocken*, *spröde*, *rauh*, *hart*, *steif*; dann übertr. *hart*, *streng*, vom Charakter (Matth. 25, 24.), von einer Rede (Spr. 15, 1. *Aqu.*: λόγος σκληρός, LXX λ. λυπηρός, hebr. דְּבַר עֶצֶב; 1 Mos. 42, 7.: ἐλάλησεν αὐτοῖς σκληρά = קָשׁוֹת; 1 Mos. 21, 11.: σκληρὸν ἐφάνη τὸ ῥῆμα σφόδρα, hebr. 'וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד וגו; *Eurip.* trag. incert. v. 74. b. *Kypk.* im Gegensatze von μαλθακά; *Cic.* Philipp. VIII. 4, 16.: dura vox); *schwer zu thun* (AG. 9, 5. 26, 14.); *schwer zu lösen* (5 Mos. 1, 17. LXX = קָשֶׁה); nach *Chrys. Euthym.* = δυσπαράδεκτος, *schwer anzunehmen, die Fassungskraft übersteigend* (?). Nach dem Folg., 'weil τίς δύναται das Lästige bez. und Vs. 61. es heisst: σκανδαλίζει,' ist die Bedeutung *hart*, d. h. missfällig, anstössig, verletzend, h. die wahrsch. οὗτος ὁ λόγος] die Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Vs. 51—58. nach der sich darauf beziehenden Antwort Vs. 62 f.; und zwar erschien sie ihnen hart, 'nicht weil ihnen der Gedanke an den Tod des Messias nicht in den Sinn wollte, vgl. Matth. 16, 23. (*Kuin. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. de W.*), denn das würde die Vs. 51 ff. abgewiesene Erkl. vom Tode voraussetzen'; nicht: weil sie das Essen des Fleisches u. s. w. buchstäblich und fleischlich verstanden (*Aug. Grot. Lck. Rück.* u. A.), 'denn das thaten nicht einmal alle Ἰουδαῖοι (Vs. 52.); nicht, weil J. sich eine himmlische Abkunft zugeschrieben (*Lamp.*), denn diess hat J. nur im Zusammenhange mit andern und anstössigeren Aussagen gethan: sondern wegen der nachdrücklichen Art, mit welcher J. auf den Genuss seines Wesens dringt, wobei ihnen nicht sowohl die scheinbare Anmaassung (*Thol.*) als vielmehr die darin liegende Zumuthung (*Ew. Hengstbg.*) ärgerlich war.' τίς ἀκούειν] *wer kann sie anhören?* vgl. 10, 20., näml. ohne sie hart zu finden und sich zu ärgern (Vs. 61.); nicht: *verstehen* (*Brtschn.*).

Vs. 61. εἰδὼς - ἐν ἑαυτῷ] *da er bei sich wusste*, durch höheres Wissen, vgl. 2, 24 f. Matth. 12, 25. ἐν ἑαυτῷ ist nicht überflüssig (*Kuin.*), sondern bezeichnet das vom Aeussern unabhängige höhere Wissen. τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει] Frage der Verwunderung mit leisem Tadel (1, 52.). σκανδαλίζειν, *ärgern*, Anstoss, Irrung geben, nicht bloss für den Verstand, sondern für das Herz und den Willen (vgl. 16, 1.), wie denn auch wirklich Viele derer, die sich ärgerten, von ihm abfielen (Vs. 66.). τοῦτο = οὗτος ὁ λόγος. — Vs. 62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε κτλ.] *wenn nun der Fall eintritt, dass ihr sehet* u. s. w.? ergänze τί ἐρεῖτε (*Euthym.*). 'Näher bestimmt kann diess heissen: wie viel mehr werdet ihr Anstoss finden? (*Mey.*

de W. Win. Gr. §. 64. II. S. 529.); oder werdet ihr auch dann noch Anstoss nehmen? (*Ebr. Hofm. Hengstbg. Ew.* u. A.). Im ersten Falle wäre die Form der Rede ähnl. wie 8, 12. (*Beng.*), und J. setzte voraus, dass das *θεωρ.* zur *Steigerung* des Aergernisses dienen werde; im zweiten Fall wäre der Gedanke ähnlich wie 3, 28. und wiese auf die spätere *Hebung* des Aergernisses hin. Bei der zweiten Erkl. würde man allerdings statt des *οὖν* eher ein *δέ* erwarten, aber dasselbe kann auch dazu dienen, die Frage (Vs. 61.) fortzuführen. Die Entscheidung liegt im Begriffe dessen, was J. als möglich setzt. *θεωρεῖν* kann von der äusseren Anschauung stehen (*Mey. Hengstbg.* u. A.), ebenso aber auch von der inneren (8, 51. 12, 45. 14, 17. 17, 24. *Lck. Thol.* u. A.). Das *ἀναβαίνειν ὅπου κτλ.* ist darum nicht nothwendig etwas Sichtbares. Der Ausdruck, mit Beziehung auf das dagewesene *καταβεβηκέναι ἐκ τ. οὐρ.* gewählt, ist s. v. a. *ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα*, nur mit dem Unterschied, dass dass., was dort als *Aufgang*, h. als *Weggang* bez. wird. Beides vollzieht sich in verschiedenen Stadien; und wie *dieses*, zunächst Scheiden und Tod bezeichnend, doch die schliessliche Verklärung mit einschliesst, so schliesst *jenes*, zunächst die Rückkehr in die frühere himmlische Lebensgestalt ausdrückend, die Beziehung auf den Tod, sofern er Heimkehr ist, nicht aus. Es ist darum h. nicht bloss an Einen Act, sei es der Tod (*de W. Lck. Bmgt.-Cr. Mey.*) sei es die sichtbare Himmelfahrt (*Cyrill. Olsh. Mai. Ebr. Hilgfld. Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 516 f. *Hengstbg.*) zu denken, sondern an die Rückkehr in die frühere himmlische Lebensgestalt, welche sich, als das Wesentliche derselben, in den verschiedenen Schlussacten des Lebens J. (*Ew.*), nicht in dem letzten allein (*Luthdt. Thol.*), vollzog. Diess, auch im Tode J., zu erkennen, setzt aber eine Herzensstellung voraus, welche fähig macht, etwaige äussere Anstösse zu überwinden. Darum denkt J. bei seiner Frage an die künftige *Hebung* des Aergernisses. Daran, dass J. seine Lebensmittheilung an seine menschliche Erscheinung gebunden hatte, nahmen sie Anstoss; damit, dass sie den *Menschensohn* (*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ.*) werden aufsteigen sehen, wird sich ihr Anstoss heben. — Wäre bloss an den Tod zu denken, so dass entw. seine thatsächliche schmerzliche Wirklichkeit (*de W. Lck.* 3.) oder seine schmachvolle Erscheinung (*Mey.*) oder das darin gesetzte Scheiden (*Bmgt.-Cr.*) die Steigerung des Anstosses herbeiführen würde: so müsste J. den Tod bez. haben, nicht sofern er der Anfang der Verklärung, sondern sofern er Leiden und Schmach ist. Aber gerade diese Seite hebt J. nicht hervor. Auch hat nicht der Hinweis auf den Tod das *σκάνδαλον* veranlasst (Vs. 60.). — Dafür, dass bloss die Himmelfahrt gemeint sei, darf man sich nicht auf 20, 17. berufen (*Hofm.* u. A.), denn dort stand bloss dieser Schlussact des *ἀναβαίν.* noch bevor, und dieses war eben darum noch nicht abgeschlossen, vollendet. Aber man darf auch nicht gegen diese Ansicht einwenden, dass von der Himmelfahrt bei Joh. nichts vorkomme, auch sich das Aufsteigen J. dahin, wo er zuvor war (1, 1. 16, 28. 17, 5.), nicht auf sein Fleisch beziehen lasse, welches er ja vor seinem Herabsteigen nicht gehabt

habe (*de W.*); denn die *Erwähnung* der Himmelfahrt würde nicht auch ihre *Erzählung* fordern, und es handelt sich eben darum, dass J. als das, was er jetzt ist, als *Mensch* aufsteigt dahin, wo er zuvor gewesen. Was gegen diese Erkl. spricht, ist, dass dann das *θεωρ. ἀναβαιν.* gerade bei denen nicht eingetroffen sein würde, zu denen es gesagt ist; denn Zeugen der sichtbaren Himmelfahrt waren nur die Jünger im engeren Sinne, und es hilft darüber nicht hinweg, in diesen die Repräsentanten der gesammten Jüngerschaft zu sehen (*Thol. Hengtbg.*). Diese Schwierigkeit hebt sich nur, wenn man das *θεωρ. ἀναβαιν. κτλ.* nicht auf die Augenzeugenschaft bei der Himmelfahrt beschränkt.' — Unter denen, die eine Steigerung des Anstosses h. annehmen, fand *Lck.* früher (1. A.) nach *Piscat.* den grössern Anstoss darin, dass den Jüngern auch nach J. Tode zugemuthet werden würde sein Fleisch und Blut zu geniessen. In 2. A. hingegen fand er, obgleich anerkennend, dass die WW., namentlich das οὖν (wie auch *Kling* bemerkt) eher auf eine Steigerung deuten, mit den meisten Ausll. das Gegentheil, die Hebung des Anstosses, darin, näml. „dass, während jetzt der fleischliche Sinn der Hörer sich an dieser Rede stosse, sie dann erkennen würden, in welchem Sinne sie J. Fleisch geniessen sollten“ (ähnl. *Aug. Grot.*). *Kuin.* dgg. denkt an die Hebung der sinnlichen messian. Hoffnungen; *Paul.* an das Uebergewicht, welches die geistige Ansicht von J. als dem vom Himmel Herabgekommenen gewinnen werde; *Lmp.* ähnlich an den Erweis der himmlischen Abkunft J. Auch diejenigen Ausll., welche die Steigerung anerkennen, finden darin nichts als eine rhetor. Form, die sie wieder durch Zurechtstellungen und Ergänzungen zerstören; *Calv.*: der Hingang J. zum Vater werde der Verachtung des Fleisches ein Ende machen; *Bez.*: sie würden dann erkennen, in welchem Sinne das Essen des Fleisches zu nehmen sei; *Beng.*: „Et tamen, cum illud videbitis, agnoscetis vera esse quae dixi, et admirabimini non meam doctrinam, sed vestram tarditatem.“

Vs. 63. '*de W* sagt: „Hier erst hebt J. den Anstoss, indem er für den anstössig gefundenen Verlust seiner fleischlichen Persönlichkeit einen unverlierbaren Ersatz zeigt, näml. seinen Geist, den Geist, der zwar in der Form (*vas*, *Aug.*) seines Fleisches zur Erscheinung gekommen ist, aber mit dieser nicht verloren gehen wird.“ Aber nach Vs. 62. (vgl. d. Erkl.) giebt J. vielmehr neben der Hebung des Anstosses, die er verheissen, nunmehr eine, die schon in der Gegenwart gilt. Dass der Genuss seines Fleisches zum Lebensbesitz nothwendig sein solle (Vs. 53.), war ihnen anstössig gewesen, jetzt zeigt er ihnen, was das eig. Belebende sei.' τὸ (*Sin.* ohne Art.) πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν] ist ein allgemeiner, aber zu individualisirender Satz nach johann. Art (3, 29 ff.). Sinn: Wie der Geist überhaupt, so ist auch in mir der Geist das Belebende. 'Gemeint ist der ihm in ganzer Fülle (3, 34.) einwohnende Gottesgeist, die schlechthinnige Lebenskraft, wie ausser, so in Chr.' ἡ σὰρξ - - οὐδέν] ein Satz gleicher Form: *Das Fleisch* an sich ohne den Geist („si a spiritu separetur“, *Calv.*) *ist nichts nütze* (*Aug.*: „accedat spiritus ad

carnem, et prodest plurimum“). ʽAuch dieser Satz gilt zunächst ganz allgemein, dann aber in bestimmter Beziehung auf die σάρξ Chr. (*Kahnis, Luthdt. Hofm.*). Die frühere Rede vom Genuss seines Fleisches wird damit nicht abgeschwächt, wenn jetzt das, was dort Voraussetzung war, hinzugefügt wird, näml. dass die Lebenswirkung nicht vom Fleisch an sich ausgehe. *Wiesel.* z. Gal.-Br. S. 446. fasst die σάρξ von der sündhaften Menschennatur, *Hengstbg.* von dem des Geistes baaren Menschenthum.ʼ τὰ ῥήματα ἐστιν] *die Worte, die ich zu euch rede* (die bessere LA. b. *Lachm. Tschdf.*, λελάληκα, begünstigt mehr die richtige Beziehung auf *alle* Reden J. während seines leiblichen Lebens; aber auch das Praes. kann wie 14, 24. das Vergangene mit einschliessen), *sind Geist und Leben*, enthalten den belebenden Geist. ʽNach *de W* heisst das: sie sind die Form meines Geistes, die euch als Ersatz bleibt, wenn euch mein Fleisch genommen ist (so auch *Bmgt.-Cr.*, ähnl. *Lck.* 3. *Paul.*). Aber nach dem Vorigen ist nicht an einen Ersatz zu denken, den J. verheisst, sondern an eine Thatsache der Gegenwart. Nachdem J. gesagt hat, was das Lebendigmachende sei, erinnert er nun an das, worin der belebende Geist bisher sich erwiesen. Seine Worte sind Träger desselben. Ist diess der Fortschritt der Gedanken, so ist es nicht nöthig, auch zu eng, den Satz mit dem Folg. (ἀλλ' εἰσὶν κτλ. Vs. 64.) in Verbindung zu bringen und bloss durch ein Komma davon zu scheiden (*Mey.*). Der Satz enthält eine allgemeine Charakteristik, kann sich darum auch nicht bloss auf die eben beendigte Synagogenrede beziehen (*Mey. Thol.*).ʼ Fast alle Ausll. nehmen die ῥήματα von sämmtlichen bisherigen Reden, indem sie πνεῦμα und σάρξ theils vom geistigen und fleischlichen Sinne derselben (*Euthym. Lightf. Mai.*; selbst *Aug.* findet in dem Satze τὰ ῥήματα κτλ. nichts als: spiritaliter intelligenda sunt), theils von der geistigen und fleischlichen Gesinnung der Hörer (*Chrys. Theoph. Luth. Musc. Lck.* 2. *Thol.*) und zwar *Kuin.* in Beziehung auf die Messias-Hoffnungen, verstehen. *Lck.* 2.: „Dieser Weggang wird klar machen, dass, wie meine Worte Geist und Leben sind, so auch nur der geistige Sinn sie recht zu fassen und anzueignen vermag“. Aber nach dieser Fassung ist der Ausdruck οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν zu schwach und schonend, und es sollte eher stehen: ἀποκτείνει (2 Cor. 3, 6.); auch erscheinen die WW. τὰ ῥήματα κτλ. übel verbunden. ʽSeine Erkl. vertheidigt *de W* mit Folg.: „Dass es nicht heisst ἡ σάρξ μου, steht obiger Erkl. nicht entgegen: ἡ σάρξ ist generisch genommen (*Bez.*). Ebensowenig kann eingewendet werden, dass J. h. Vs. 63. aufhebe, was er Vs. 51—58. behauptet habe, näml. die Wichtigkeit seiner Person: er spricht h. nur gegen einen Missbrauch derselben, wie *Aug.* an dem schicklichen Beispiele: Scientia inflat, klar macht. Mehr bedeutet die Schwierigkeit, dass, nachdem J. Vs. 51 ff. vom Genusse seines *geopferten* Fleisches geredet (nach unsrer Fassung), er h. Vs. 63. wegen des Verlustes seines *lebenden* Fleisches trösten soll. Allein diese Wendung ist doch ganz natürlich. Jene Rede ärgert die Jünger wegen ihrer fleischlichen Anhänglichkeit an J. Fleisch, dass sie näml. es als geopfert geniessen sollen; sie wollen also sein

lebendes Fleisch nicht verlieren, und wegen dieses Verlustes tröstet sie J. Uebr. ist ja das Fleisch J. Vs. 51., ehe ἣν ἐγὼ δώσω κτλ. hinzugesetzt wird, sein lebendes Fleisch." —

Vs. 64. Der Einigen gemachte Vorwurf, dass sie nicht glaubten, bezieht sich darauf, dass jene geforderte geistige Aneignung des Fleisches und Blutes J. eben den Glauben forderte. ἀπ' (auch *Sin.*) ἀρχῆς] 'nach *de W* u. d. M., jetzt auch *Thol.*,' relativ: jedes Mal, wenn Einer sich ihm näherte, wusste er von Anfang an, wer nicht glaubte; nicht absolut, vom Anfange seines Lehramtes an (*Mey.*), wie 16, 4. 15, 27., 'obwohl allerdings die Kenntniss des Verräthers sachlich mit diesem Zeitpunkt begann.' τίνες εἰσὶν] Für die Sprache vgl. 1, 40.; für die Sache 2, 24. οἱ μὴ πιστεύοντες] vgl. 3, 18. τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτὸν] 'Hierzu bemerkt *de W*: „Diese Behauptung, dass J. von Anfang an gewusst habe, wer ihn überliefern werde, sowie die Vs. 70. u. 13, 18. angef. Aeusserung desselben — alles dem Joh. eigenthümlich — bietet in Beziehung auf das Verhältniss zwischen J. u. Jud. Isch. eine grosse Schwierigkeit dar, welche *Str.* II. 367. 4. A. scharfsinnig ins Licht gestellt hat. Wie konnte J. den, von welchem er vorhersah, dass er an ihm das grässlichste Verbrechen begehen werde, in seine Gesellschaft aufnehmen, und dadurch dieses Verbrechen befördern? Wie konnte er, da er unstreitig auch die Quelle dieses Verbrechens, die Habsucht des Judas, erkannte, ihm die Kasse anvertrauen, mit deren Bestehlung (12, 6.) er seine Leidenschaft nährte? Wie konnte er, wenn er auch erst später von dieser Untreue Kenntniss erhielt, ihm die Verwaltung länger lassen? Denn die Erkl. der Alten, dass er ihm diese Befriedigung seiner Leidenschaft gegönnt habe, damit ihm damit der Anlass und Vorwand zum Verrathe abgeschnitten würde, ist unpsychologisch, und schreibt J. eine pflichtwidrige Nachsicht zu. *Kern* Hauptthats. I. 152 ff. weicht der Schwierigkeit dadurch aus, dass er das Vorherwissen J. von Judas' Verrath nicht gleich anfangs als ein vollendetes, auch die Aeusserung Vs. 70. bloss als Andeutung des Möglichen fasst; dass er sich den Charakter des Judas als einen solchen denkt, in welchem das Leidenschaftliche und Selbstsüchtige sehr überwog, der aber auch, wenn diese Fehler überwunden worden wären, zu nicht gemeinen Hoffnungen berechtigte, und der für J. Sünden-überwindende Thätigkeit und Liebe von Anfang bis zu Ende ein würdiger Gegenstand war. Doch hält es schwer sich die Mischung von so gemeinen und schmutzigen Eigenschaften mit so vortrefflichen psychologisch vorstellig zu machen, und J. erscheint dabei immer mehr leidend und hingeben lassend als mit bildender Hand und festem Willen eingreifend, wie er auch 13, 18. im Verbrechen des Judas eine Schicksalsnothwendigkeit anerkennt, und 13, 27. das Unvermeidliche sogar beschleunigt wissen will. Aber so lange die böse That noch nicht vollbracht ist, darf die Nothwendigkeit davon noch nicht anerkannt, sondern es muss entgegengestrebt werden. — Bei der Voraussetzung eines ungew. Blickes J. in die Zukunft finden freilich die gew. Regeln der Sittenlehre keine sichere Anwendung, und man thut besser gar nicht zu

urtheilen. Indessen dringt sich der Verdacht auf, dass der Evglst. in späterer Zeit, wo er sich gewöhnt hatte die Sache allein mit dem Vorsehungsglauben unter Beseitigung der sittlichen Ansicht zu betrachten, seiner Darstellung auch hierin eine subject. Wendung gegeben haben möge. Vgl. *Lck.* 3. *Ullmann* Sündl. 4. A. 136 ff." Festzuhalten ist aber, dass J. auch bei der Wahl des u. im Verhalten gegen Judas in Unterordnung unter den göttlichen Rathschluss gehandelt hat. Vgl. dazu Einl. §. 1. d.'

Vs. 65. *διὰ τοῦτο εἴρηκα ὑμῖν*] s. v. a. desswegen ist es wahr, was ich euch gesagt habe, näml. Vs. 44. J. weist auch h. den Grund des Unglaubens im Mangel einer göttlichen Erregung nach. *μου* fehlt mit Recht im *Lachm.* u. *Tschdf.* T., und *Griesb.* hat es obelisirt. — Vs. 66. *ἐκ τούτου*] *von dem Zeitpunkte an* '(*de W. Hengstbg.* u. A.) oder *desshalb* (*Mey. Luthdt.*); vgl. 19, 12.' Jedenfalls war es die vor. Erklärung J., welche die Ungläubigen entschied sich von ihm zu trennen. *ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω*, *zurückweichen, abfallen;* im eig. Sinne 18, 6.; ähnl. *στρέφεσθαι εἰς τ. ὀπίσω* 20, 14., *sich umwenden.* — Vs. 67. *Ihr wolllt doch nicht auch davongehen?* (Ich hoffe, nicht.) Frage, nicht des Misstrauens, ausser insofern sie auch mit auf Judas Isch. zielte, sondern des Trost-suchenden Schmerzes. — Vs. 68 f. *οὖν* lassen *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* nach BCKLΔ 1. 33. all. 'auch *Sin.*' Verss. (nicht Vulg.) weg; '*de W.* glaubt, dass man es als unpassend getilgt habe.' Statt des gew. *ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τ. θεοῦ τ. ζῶντος* lesen *Lachm. Griesb. Tschdf.* einfach *ὁ ἅγιος τ. θεοῦ: ὁ ἅγιος* nach BCDL *Sin.* Copt. Cant. *Nonn. Cosm.*; *τοῦ θεοῦ* ohne *ζῶντος* nach denselben ZZ. u. m. a. Letzteres W. ist offenbar aus Matth. 16, 16. entlehnt, und *ὁ ἅγιος* (sonst nicht beim Evglst., aber 1 Joh. 2, 20. Luk. 4, 34. Mark. 1, 24., und bei jenem wenigstens dem Begriffe nach 10, 36., daher es nicht mit *Schu.* als unjohann. zu bezeichnen ist) offenbar die eigenthümlichere und urspr. LA. Man sieht auch, wie der Text gewachsen ist, indem Sahid. *Χριστὸς ἅγιος*, Aeth. *ὁ Χρ. ὁ ἅγ. ὁ υἱός* ausdrückt. Sinn: *der Geweihete, Heilige Gottes*, den Gott geweihet (10, 36.) und ihm das Siegel (Vs. 27.) der Heiligkeit aufgedrückt hat. Die Erklärung des Petrus ist ähnlich der Matth. 16, 16. auch der Zeit nach (bald nach der Speisung), aber an einem andern Orte, und mit dem Unterschied, dass dort die Eröffnung J. über seinen Tod nachfolgt, h. vorhergeht, und dass dort P. daran Anstoss nimmt, h. Andere (Vs. 60.). *ῥήματα ἔχεις*] entspricht Vs. 63. *πεπιστεύκαμεν κτλ.*] *wir haben* ein für alle Mal (1, 34.) *geglaubt und erkannt.* Hier geht der Glaube vor der Erkenntniss vorher, umgekehrt 1 Joh. 4, 16.: beides richtig, je nachdem man es fasst. Das *θεωρεῖν* und *ὁρᾶν* Vs. 36. 40. muss immer vor dem Glauben vorhergehen, weil dieser sich auf Erfahrung gründen muss (vgl. *Lck.*). — Vs. 70. J. rechtfertigt die obige Frage (Vs. 67.), indem er andeutet, dass sie nicht alle bewährt seien. *οὐκ ἐγὼ ἐξελεξάμην*] Die Frage ist bestätigend und in einen Satz mit *obgleich* aufzulösen, sowie das folg. *καί und doch* heisst, vgl. 7, 19. Das *Auswählen* ist mit Nachdruck gesagt, näml. zu meinen nähern

Jüngern oder Aposteln. διάβολος] 'nach *de W. Angeber, Verleumder, Ankläger.* Die Erkl. des *Euthym.* durch διαβολικός, τοῦ διαβόλου ὑπουργός, und die noch stärkere von *Mey. Thol. Hengstbg. Ew.*: *ein Teufel*, findet er nur in der ungeschichtl. Darstellung des Evglst. möglich; allein der Ausdruck bez. doch nur die teuflische Gesinnung und erklärt sich aus 8, 44.' *Theoph.*: *Angeber*; *Grot. Lck.* u. A.: *Feind, Widersacher*, vgl. שָׂטָן 1 Sam. 29, 4. 1 Kön. 5, 4. LXX ἐπίβουλος, 1 Kön. 11, 14. σατᾶν, Ps. 109, 6. διάβολος; zu schwach *Kern*: „einer dessen Gesinnung eine für J. verderbliche That herbeizuführen im Stande war.“ — Vs. 71. ἔλεγε τὸν κτλ.] vgl. Mark. 14, 71. Ἰσκαριώτην] *Lachm. Beng. Tschdf.* nach BCGL 33. Vulg. etc.: Ἰσκαριώτου, so dass der Vater schon diesen Beinamen geführt hätte; so auch 13, 27. nach BCLM etc. *Orig.* '*Sin.* mit 13. 69. 124. ἀπὸ Καριώτου.' Ueber den Namen s. z. Matth. 10, 4. ἤμελλεν αὐτ. παραδιδόναι] *war der künftige Ueberlieferer*; nicht: *ging damit um*, denn jetzt dachte Judas noch nicht daran. 'Der Verrath wird unter den Gesichtspunkt des göttlichen Verhängnisses gestellt.' *Lachm.* nach BCKLU etc.: ἔμελλεν, aber 4, 47. 12, 33. 18, 32. ἤμελλεν. Die Codd. schwanken hierüber. εἷς ὤν (letzteres fehlt in den *Lachm.* Codd.) ἐκ τῶν δώδεκα] vgl. Mark. 14, 43.

'Um die Schwierigkeiten, die in Cap. VI., namentlich in den am Anfang berichteten Wundern und ihrem Zusammenhang mit dem Folg. liegen, zu beseitigen, hat *Schweiz.* S. 81 ff. die Vss. 1—26. für eingeschaltet erklärt. Dagg. s. *de W.* Einl. in's N. T. §. 110 f. und namentlich *Lck.* 3. — Was bei Cap. V. nicht in derselben Weise zugestanden werden konnte, ist hier der Fall. Das Speisungswunder ist durch Vs. 23. u. 26. unverkennbar als die Basis des folgenden Gesprächs fixirt; aber vom Evglst. ist dieser Zusammenhang nur als ein geschichtlicher Verlauf dargestellt, und nichts spricht dafür, dass er J. seine Absicht, das Speisungswunder zu thun, nur im Hinblick auf die geistigen Zwecke, auf die sich das Wunder beziehen sollte, voraus erklären lasse (*Baur*). In der Wundererzählung liegt dafür keine Andeutung, auch wären unter dieser Voraussetzung Vs. 16—25. völlig unnöthig, da sich Vs. 26 ff. sogar besser an Vs. 15. unmittelbar anschliessen würden. Zwar findet *Baur* in dieser Zwischenerzählung nur die anschauliche Schilderung der begehrlichen Zudringlichkeit, mit welcher die Volksmenge J. in weiter Entfernung aufsuchte, so zwar, dass darin die Stärke ihrer sinnlichen Begierde sich kund gab. Allein dagg. muss bemerkt werden, dass so die Entfernung J. nach Kapern. um so weniger motivirt wäre, als er bereits Vs. 15. sich allein εἰς τὸ ὄρος zurückgezogen hatte und somit dem Aufsuchen der Menge hinreichender Stoff gegeben war, sowie dass das Nachfolgen der Menge vom Evglst. nicht als ein Act sinnlicher Begierde, sondern als ein Ausfluss der Ueberzeugung von der Messianität J. (Vs. 14.) dargestellt erscheint. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass das neue Wunderbegehr erst dann in der Menge rege wird, als J. wiederholt den Glauben an seine Person und ein ἔργον θεοῦ von ihnen fordert (Vs. 29 ff.); vorher durchschaut zwar J. den sinnlichen Grund ihrer

Anhänglichkeit, aber doch findet auch er Vs. 26. ihn in einer Ueberzeugung und nicht in neuer Begehrlichkeit. — Der Abschnitt Vs. 26 ff. soll ferner nach *Baur* S. 161 f. den Process vor Augen stellen, wie der sinnliche Glaube der Menge, je mehr ihm sein sinnliches Element entzogen wird, desto mehr in sein eigentliches Wesen, den Unglauben, zurückgehe. Allein diess reicht bei Weitem nicht hin, um den Inhalt der Rede J. zu erklären, die vielmehr darauf ausgeht, in auf die Einwürfe basirten Steigerungen der bildlichen Ausdrücke und Gedanken die auf Sinnlichkeit beruhende Anhänglichkeit und den unersättlichen Wunderglauben zur wahren Gemeinschaft, die von innerer göttlicher Erregung ausgeht und in der die wahre Lebenskraft J. und seiner Persönlichkeit empfangen wird, zu erheben (vgl. Vs. 56 ff.). Nicht einmal bei dem letzten gesteigertsten Einwurf (Vs. 52.) ist es die *ganze* Volksmenge, die ihn macht (ἐμάχοντο κτλ.); also einem Theil ist die Ahnung vom Rechten auf- und nicht alle sind in den Unglauben zurückgegangen. Ferner Vs. 59. wird der Eindruck der Rede auf die Menge nicht besonders hervorgehoben, was doch zu erwarten gewesen wäre, wenn der Evglst. die Absicht gehabt hätte, die *Baur* ihm unterlegt. Der Erfolg der Rede unter den Jüngern (Vs. 60 ff.) ist nicht (*Baur*) mit dem Vorhergehenden zu vermengen, und die Erwähnung des Judas besonders (*Baur* S. 163.) ist in keinen ersichtlichen Zusammenhang mit der Rede gesetzt. Die Thatsache ist nur, dass J., durch die Scheidung unter dem weiteren Jüngerkreise, welche in Folge der Rede eintrat, veranlasst, auch an die Scheidung im engeren Jüngerkreise erinnert. Insofern ist der Schluss des Cap. VI. ein historisch-kritischer Moment im Leben J., aber kein dialektischer. Und wie Cap. V. eine Auseinandersetzung J. mit seinen Feinden gab, so ist es hier eine mit seinen Freunden. Wer kann von vornherein die Thatsache ableugnen, dass die Speisung u. das Wandeln auf dem See dazu hinführten? Auch ist diese Auseinandersetzung um so wesentlicher, weil sie in Galiläa geschieht und vor Galiläern. Verlangt man darum den Grund der Aufnahme dieser Stücke in das Ev., so ist es kein anderer als der, dass ihr Ensemble einer der concentrirten Momente im Leben J. war, aus welchen die Stellung J. klar erkannt wird.

Zweiter Abschnitt.

Cap. 7—12.

Letzter Aufenthalt Jesu in Judäa und Vorbereitung der Katastrophe seines Todes.

Cap. VII—X.

Jesus am Laubhütten- und Tempelweih-Feste in Jerusalem: I. Auftritt und Reden am Laubhüttenfeste; II. Heilung eines Blindgebornen; III. Erklärung Jesu von sich selbst am Tempelweihfeste.

Dieses grosse Stück (10, 22—42. scheidet sich davon durch den spätern Zeitpunkt [das Enkänienfest] ab, schliesst sich aber doch auch sehr natürlich durch die Gleichheit des Orts und die Aehnlichkeit des Inhalts an) schildert einen längern und wiederholten Aufenthalt J. in Jerus., während dessen der Hass seiner Gegner noch mehr gereizt und die Katastrophe seines Todes vorbereitet wurde. Galiläa verlässt J. nunmehr für immer (7, 10.). Insofern entspricht der Anfang dieses Abschnittes Matth. 19, 1., wo sich J. von Galiläa hinweg nach Judäa begiebt, aber durch Peräa und zwar, wie es scheint, bald vor dem letzten Passah und ohne, dass sich das h. Erzählte im Verfolg des dortigen Berichtes findet: vielmehr lässt Matth. J. bald (20, 29.) durch Jericho und dann (21, 1.), parallel mit Joh. 12, 12 ff., nach Jerus. ziehen. Luk. 9, 51—18, 14. ist ein längerer Bericht von der Reise J. von Galiläa nach Jerus., welcher ihn nicht so schnell und unmittelbar nach Judäa führt; allein von einem Aufenthalte desselben in Jerus. am Laubhüttenfeste ist keine Spur; und nach einer langen unklaren Verzögerung der Reise kommt J. wie bei Matth. ebenfalls von Jericho her (18, 29 ff.) nach Jerus. (19, 29 ff.). In Ansehung des Inhalts hat unser Abschnitt eine gewisse Verwandtschaft mit Matth. 21, 12—25, 46. u. Parall., wo wie h. J. mit seinen Gegnern disputirt und der Ausbruch ihres Hasses vorbereitet wird, von welchen Vorgängen merkwürdiger Weise Joh. nichts berichtet. — Hiernach muss eine chronologische und pragmatische Vereinbarung unsres Abschnittes mit den synoptt. Berichten als rein unmöglich erscheinen. Matth. 19, 2—20, 34. u. Parall. liesse sich zwar allenfalls zwischen Joh. 11, 57. u. 12, 1. einschalten (obschon der Durchzug durch Jericho, wahrsch. von Peräa her, Schwierigkeit macht, vgl. Anm. z. Matth. 19, 1. 20, 29.); aber für den Inhalt unsres Abschnittes findet sich vor Matth. 19, 1. keine Stelle.

I. Cap. 7. 8. *J. Auftritt und Reden am Laubhüttenfest in Jerus.* 7, 1—13. *Wie er sich dahin begiebt.* — Vs. 1. *καὶ ταῦτα*] *Lachm. Tschdf.:* *καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς* nach BCDGKLX

Sin. 1. etc. Vulg. etc. (doch haben C**D Vulg. *καί* nicht, und letztere hat dafür *δέ*). *Schu.* bemerkt, dass diese Wortstellung der johann. Weise entspreche nach 3, 22. 5, 1. 6, 1.; allein in diesen Stellen findet sich *καί* nicht, dessen Weglassung h. nicht genug bezeugt ist, und der Verdacht ist natürlich, dass unsre Stelle nach den Parallelen corrigirt sei. 'Indess ist das Uebergewicht der ZZ. für die LA.' *οὐ γὰρ ἀποκτεῖναι*] vgl. 5, 18. 'Diese ganze Notiz, welche hier am unrechten Ort (vgl. 6, 1.) zu stehen scheint, ist von *Schweiz.* S. 88. sehr scheinbar benutzt worden zur Begründung seiner Hypothese von der Unächtheit der Stelle 6, 1—26. Allein eben 6, 1. ist hier vorausgesetzt, da wie *Bmgt.-Cr.* richtig bemerkt, schon die Form des Verb. die Bedeutung des Fortwährenden hat; auch der Nachsatz mit *γὰρ* erklärt sich daraus, dass der Evglst., nachdem er Cap. VI. davon abgegangen war (auch Vs. 60 ff. ist davon verschieden), nun das feindselige Verhältniss der Juden zu J. wieder aufnimmt. Man hat also auch nicht nöthig, zur Erklärurg dieser Notiz auf 6, 4. (*Lck.*) zurückzugehen und sie als Grund zu benutzen, warum J. sich nicht auf das nahe Osterfest begeben habe (*Mey.*), oder sie darauf zu beziehen, dass Joh. Jerus. und Judäa als die eigentliche Stätte für Chr. ansehe (*Bmgt.-Cr.*).' — Insofern Cap. VI. dem synopt. Speiseberichte in chronolog. Hinsicht entspricht, kann man Matth. 15—18. und Parall. in diese h. angedeutete Zwischenzeit einschalten, obgleich die synoptt. Berichte bis nahe an das letzte Passah hinabreichen, h. aber bis Cap. XII. Vieles dazwischentritt.

Vs. 2. Es trat aber (*δέ*) ein Anlass ein das vermiedene Judäa zu betreten, näml. das Laubhüttenfest, das dritte der hohen Feste, welche die Juden verpflichtet waren zu besuchen, und zwar (wenigstens für die Spätern) das wichtigste und das fröhlichste Fest (Archäol. §. 220.). Es wurde am 15. des 7. Monats (Tisri) gefeiert. — Vs. 3 ff. *καὶ οἱ μαθηταί σου*] Die Jünger in Galiläa können nicht gemeint sein, denn vor diesen that J. gew. seine Wunder, und nicht vor Ungläubigen (*Lck.*), 'man müsste denn mit *Mey.*, aber grundlos, annehmen, dass J. in Galil. in der Stille, nicht von einer Schülermenge begleitet, umherzog, während diese sich in Jerus. zusammenfinden werde (ähnl. *Hengstbg.*)'; auch nicht geradezu: deine *dortigen* Jünger (*de W Thol. Ew.*), denn dann liesse sich *ἐκεῖ* nicht bloss vermuthen (*Lck.*), sondern müsste nothwendig gefordert werden; auch ist nicht zu sagen: entw. ist die Lesart falsch oder der Ausdruck ungenau (*Lck.*, das Letztere auch *Thol.*), denn die erstere ist gesichert und der letztere insofern nicht ungenau, als durch das *καί* vor *οἱ μαθ.* der Jüngerbegriff in einer Weise herausgehoben wird, als ob dieselben die *ἔργα* J. noch nicht gesehen hätten, wenigstens die jüngsten galiläischen nicht. Desshalb sprechen aber die Brüder nicht so, als sei noch gar nichts Wunderbares in Galiläa geschehen, u. nur eine solche Sage aus Judäa u. der Zeit vorhanden, wo J. noch keinen geschlossenen Jüngerkreis gehabt hätte (*Bmgt.-Cr.*) — denn dass *ἔργα* gethan worden seien, wird doch offenbar vorausgesetzt; auch haben sie nicht die Voraussetzung, als ob selbst den galil. An-

hängern seine Wirksamkeit nicht genügen könne, bis J. sich in Jerus. legitimirt habe (*Stier*); sondern sie sprechen, als ob er keine Jünger in Galiläa gefunden und behalten habe: aber nicht als meinten sie, in Galil. seien ihm bloss Massen nachgezogen ohne persönl. Anschluss wie in Judäa (*Luthdt.*), sondern sie reden so mit einer doppelten böswilligen Anspielung, einmal auf die Thatsache 6, 66., deren eig. Ursache sie nicht berühren, und zum Anderen auf das Gerücht 4, 1., dem sie aber auch nicht glauben. Es ist nach beiden Seiten hin im üblen Sinne gesagt. Das *καί* umschliesst eine Ironie. Am wenigsten aber können Jünger gemeint sein, welche J. erst in Judäa gewinnen sollte (*Baur*).' *οὐδεὶς εἶναι*] eine nachlässige Constr., die man nicht gerade aus dem Hebr. zu erläutern braucht; *Lck.*: nemo enim clam sua agit, *idemque* cupit celeber esse. *καὶ αὐτός* ist nachdrucksvolle Reassumtion des Subj. 'Die Brüder setzen voraus, dass es J. um Anerkenntniss seiner Person zu thun ist.' *Lachm.* liest bloss nach BD* *αὐτό* (?). *ἐν παῤῥησίᾳ*, *offenbar* (11, 54.), *bekannt*. *εἰ ταῦτα ποιεῖς*] *wenn du* (wie wir hören) *diese Werke thust.* Falsch versteht *Kling* *ταῦτα* von den zukünftigen Werken J. Dieser Rath war ein Rath gemeiner Klugheit, welche das Aufsehenmachen wollte, 'und missgünstiger Gesinnung, die wie Matth. 4, 3. die Thatsache des bisher Geschehenen problematisch macht (wogg. *Mey.*, der *εἰ* bloss logisch fasst)': Joh. findet darin mit Recht einen Beweis des Unglaubens der Brüder J. 'Ob die Brüder darum gewusst haben, dass J. schon ein Fest, das letzte Passah 6, 4. nicht besucht hatte? Fast scheint es; dann erhält ihre Rede besonderen Grund, und jene Notiz 6, 4. eine eigenthümliche Beziehung, die dazu dient, an jener Stelle sie noch mehr zu rechtfertigen.' *οὐδὲ γὰρ εἰς αὐτόν*] *denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn*, so wenig, als Andere.

Vs. 6 f. *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς ὁ ὑμέτερος*] kann nicht die Zeit nach Jerus. zu reisen sein Vs. 8., theils des *πάντοτε*, theils des nichtssagenden Sinnes wegen; aber noch weniger kann das erste von der Zeit des Leidens J. genommen werden (*Chrys. Euthym. Lmp. Ebr. Bmgt.-Cr.*), weil so das entsprechende Verhältniss aufgehoben wird: es ist der geeignete Zeitpunkt sich der Welt zu zeigen (Vs. 3 f.): dieser war für J. nach seiner ihm durch den Gegensatz mit der ungläubigen Welt vorgeschriebenen Klugheit, 'oder, sowohl der Anschauung des Evglst., wie dem Ausdruck *καιρὸς ἐμός*, der nach 2, 4. etc. immer auf etwas Göttliches weist, gemässer, nach seinem Einblick in den göttl. Rath seines Lebens,' noch nicht gekommen; für die ungläubigen, mit der Welt in Uebereinstimmung stehenden (Vs. 7.) Brüder aber war dieser Zeitpunkt immer vorhanden. '*Bmgt.-Cr.* meint, diess möchte für die Brüder zu hoch gewesen sein. Aber nimmt man die Einschaltung des Evglst. Vs. 5. hinweg, so schliesst sich das *καιρός* ja unmittelbar an ihr eigenes *φανέρωσον κτλ.* an. In Wahrheit tritt das *φανεροῦν* ein Vs. 14 ff. (geg. *Baur*).' — Vs. 8. *ταύτην*] fehlt im *Lachm.* u. *Tschdf.* T. 'aber nicht in *Sin.*', und ist wahrsch. Einschiebsel. *οὐκ*, wofür freilich nur die Codd. DKM u. ein. and., aber v. Ueberss. u. KVV. zeugen und das schon *Porphyr.* las (*Hieron.* c. Pelag. L.

Il.), ist wegen des scheinbar Anstössigen wahrsch. durch das gew. *οὔπω* verdrängt worden, welches aber ein richtiges Interpretament ist, weil die Verneinung durch das folg. *οὔπω* beschränkt ist. Mit *Chrys. Lck.* *νῦν* zu suppliren, ist nicht nöthig; ʿebensowenig ist anzunehmen (*Blk.* Beitr. S. 106. *Bmgt.-Cr. Mey. Ew.*), dass J. in diesem Augenblicke wirklich nicht die Absicht hatte, auf's Fest zu gehen, und etwas später sich entschloss, im Geheimen zu gehen; oder ein „sowie ihr meinet" zu *ἀναβ.* aus dem Zusammenhang zu suppliren (*Luthdt.*); oder endlich einen Mangel an Präcision des Ausdrucks h. zu finden (*Thol.*). Die Voraussetzung aber, dass nur derjenige das Fest wirklich besuchte, der dasselbe rite die Dauer der Festwoche über feierte (*Ebr.*), ist rein willkürlich. Nach *Hengstbg.* lässt die Antw. J. die Sache dahingestellt (?).ʾ *πεπλήρωται*] = *πάρεστι* (Cod. 48.) vgl. Gal. 4, 4. ʿNach *Baur* soll diese Antwort J. vom Evglst. erdichtet sein, um J. Selbstständigkeit zu retten (?).ʾ

Vs. 9. *δέ* lassen DK *Sin.* 1. al. mehr. Ueberss. (*Tschdf.*) aus, wahrsch. weil es unpassend scheint und man eher *οὖν* erwartet; aber es macht wie öfter keinen Gegensatz, sondern führt nur weiter. — Vs. 10. *ὡς ἀνέβησαν*] *als sie hinaufgegangen waren*, der Aor. als Plusquampf. wie öfter in diesem Falle. *οὐ φανερῶς*] nicht in der gew. Karawanen-Begleitung (*Lck. Mey.*); aber diese fand sich jetzt schwerlich mehr; der Evglst. meint wohl eher einen ungew. Weg. *ὡς ἐν κρυπτῷ*] *so zu sagen insgeheim.* *ὡς*, ʿwelches *Sin.* mit D weglässt,ʾ bezeichnet das Subjective der Vorstellung: man konnte es insgeheim nennen und auch nicht, je nachdem man es nahm. Es ist nicht wie 1, 14. gebraucht, ʿwelche Stelle auch *Baur* wieder vergleicht. Nach ihm und *Hilgfld.* ist der Ausdruck im doketischen Sinne zu nehmen, so dass J. eine andere Gestalt angenommen hätte. Diess zugleich unter der Voraussetzung, dass *ὡς ἐν κρυπτῷ* sich nicht bloss auf die Reise zu dem Feste, sondern auch auf das Auftreten an demselben beziehe — eine Voraussetzung, die in den Worten nicht begründet ist, auf falscher Auslegung von Vs. 15. u. 20. beruht und durch Vs. 14., wo der Auftritt J. ohne jeden doketischen Schein erzählt ist, wie durch Vs. 25., wo J. wirklich erkannt wird in demselben Moment, wo Andere ihn nicht kennen, er also eine Gestalt angenommen haben müsste, welche die Identität seiner Person den Einen verhüllte, den Anderen offenbarte, hinreichend sich widerlegt.ʾ — Vs. 11. *οἱ Ἰουδαῖοι*] h. u. Vs. 13. wie 5, 10. 15 f. 18. die Synedristen, verschieden von den *ὄχλοις*, ʿdie nicht bloss einen Theil davon bilden (*Hengstbg.*). Dem entsprechend ist das Suchen ein feindseliges (d. M.), nicht bloss ein von neugierigem Interesse geleitetes (*Luthdt.*).ʾ — Vs. 12. *γογγυσμός*] *Gemurmel*, *Geflüster* (6, 61.). *ἄλλοι δέ*] *δέ* fehlt in DEFGHKLMSUV *Sin.* v. Minuscc. etl. Ueberss. b. *Theoph. Euthym.*; ʿnach *de W.* kann es wegen *μέν* kaum entbehrt werden; auch sind and. ZZ. (BTX al.) dafür; es ist aber doch höchst wahrsch. eingeschoben und wegen der überwieg. ZZ. mit *Griesb. Scho. Tschdf.* u. A. zu streichen.ʾ *ἀγαθός*] *ein redlicher Mann*, im Gegensatz des *πλανᾷ τὸν ὄχλον*] *ist ein Volksverführer.* — Vs. 13. *οὐδείς*]

'wird von *Lck. de W. Ew.* nur auf die erste Partei bezogen; allein da das οὐδεὶς κτλ. nicht unmittelbar an die Erwähnung dieser Partei sich anschliesst, sondern durch die andere Partei davon getrennt ist, so kann man weder οὐδείς in solch eingeschränktem noch περὶ αὐτοῦ im bloss günstigen Sinne verstehen. Daher ist der Satz allgemein zu nehmen (*Mey. Bmgt.-Cr. Thol.*). Gegen diesen Wortlaut ist kein hinreichender Gegengrund, dass das missgünstige Urtheil sich nicht zu verstecken brauchte (*Lck.*); vielmehr ging die Scheu bereits so weit, dass Niemand weder im guten noch im bösen Sinne offen von J. zu reden wagte.' παῤῥησίᾳ] *laut und frei.*

Vs. 14—36. *Wie J. in der Mitte des Festes im Tempel auftritt, was er spricht und was sonst vorgeht.* — Vs. 14 f. *J. Auftritt; Verwunderung des Volkes.* τῆς ἑορτῆς μεσούσης] am vierten Tage etwa (das Fest dauerte 8 Tage). Vgl. μεσούσης τῆς νυκτός 2 Mos. 12, 29. LXX. καὶ ἐθαύμαζον] *Lachm.* u. *Tschdf.* T. ἐθ. οὖν. — οἱ Ἰουδαῖοι] Die Obern, die Pharisäer, welche nur Schulweisheit achteten, wunderten sich über seine Lehre, da er doch nicht förmlich bei Rabbinen studirt hatte (μεμαθηκώς) — ein wichtiges biographisches Datum —; nicht darüber, dass er an einem Orte, der Lehrschule, בֵּית הַמִּדְרָשׁ, auftrat, wo nur ausgelernte Rabbinen auftreten durften. 'Nicht als Unbekannten (*Baur*), sondern als Ungelehrten wollen ihn die Ἰουδ. bezeichnen. Das ist wichtig, denn hier tritt als Gegensatz zu Chr. neben dem bösen Willen und gesetzlichen Sinn auch der jüdische Gelehrtendünkel auf; es ist das eine neue Art gegen J. zu agitiren: Cap. V. fassten sie ihn von Seite der Gesetzübertretung, hier von Seite seiner Lehrberechtigung. Das schliesst nicht aus, dass ihre Verwunderung durch die Macht seines Worts (*Mey. Luthdt.*) oder die Tiefe seiner Einsicht (*Thol.*) abgenöthigt ist; aber in ihrer Frage mäkeln sie absichtlich (geg. *Luthdt.*).' γράμματα] Schriftgelehrsamkeit (AG. 26, 24.), nicht: *die Schrift* (= τὰ γράμματα, *Luth. Grot. Kuin.*).

Vs. 16—18. *J. erklärt: seine Lehre sei nicht sein, sondern Gottes.* — Vs. 16. οὖν schalten nach ἀπεκρίθη mit BEFGHKMSTUV *Sin.* v. Minuscc. etl. Ueberss. *Griesb. Scho. Tschdf.* 'mit Recht' ein; *Lachm. de W.* nicht. ἡ ἐμὴ πέμψαντός με] Sinn: Meine Lehre entbehrt zwar der Autorität eurer Schulen, aber darum ist sie nicht die Erfindung menschlicher Willkür (ἐμὴ = ἀπ' ἐμαυτοῦ Vs. 17., vgl. 5, 19. 30.), sondern ist von Gott, stammt aus der obersten reinsten Quelle der Wahrheit. J. spricht aber mehr vom göttlichen *Gehalte* und *Gepräge* seiner Lehre, wie das Folg. besonders Vs. 18. zeigt, als von der Modalität ihres *Ursprungs*, obgleich der Gen. τοῦ πέμψ. zunächst auf diesen geht, sowie nachher das ἐκ und ἀπό. — Vs. 17. Diese göttliche Wahrheit der Lehre J. kann aber nur erkennen, wer Bereitwilligkeit und Empfänglichkeit hat. ἐάν - ποιεῖν] *So Jemand will* (Trieb und Neigung des Herzens dazu hat, vgl. 8, 44.; fälschlich halten es *Lösn. Wlf.* u. A. für überflüssig) *seinen Willen thun;* nicht gerade: den im A. T geoffenbarten (*Thol. Hengstbg.* u. A.), auch nicht: den von J. verkündigten Willen Gottes erfüllen, sondern

ohne Rücksicht auf die Art der Bekanntmachung (*Grot.*: qualemcunque voluntatem sibi revelatam) das Gottgefällige, das Gute und Gerechte thun (*Chrys.* ἐάν τις ἐραστὴς ᾖ τοῦ βίου κατ' ἀρετήν, ähnl. *Euthym.*, obgleich sie auch das προσέχειν ταῖς προφητείαις dazu rechnen); nicht: das Werk Gottes (6, 29.), den Willen Gottes (legem fidei) dadurch thun, dass man glaubt (*Aug. Lmp. Weber* Opuscc. comm. IV.); auch nicht: frei von Ehrsucht nach Gottes Ehre streben, vgl. Vs. 18. (*Schtt.* Opuscc. I. 86.) = wer Gottes Liebe in sich hat (5, 42.). Es ist damit die praktische Empfänglichkeit bezeichnet, wie 5, 37. 38. die theoretische (*Lck. Olsh.*). Sonach ist h. nicht von dem eig. inneren Erfahrungsbeweise für die Lehre Christi, welchen nur der Gläubige in sich findet (8, 31 f.), sondern von einem Prüfsteine für die noch nicht Glaubenden die Rede (*Lck. Mey. Luthdt. Thol. Stier* u. A.). γνώσεται] *wird erkennen*, zuerst mit dem Herzen und dann auch mit dem Verstande.

Vs. 18. Ein Merkmal der Göttlichkeit der Lehre J., das in seiner eigenen sittlichen Gesinnung liegt, das also dem vorhergeh. entspricht und begegnet: diese Gesinnung ist die von aller Selbstsucht freie (5, 41.). τὴν ζητεῖ] *sucht seine eigene Ehre* (Anerkennung), ungef. s. v. a. sucht Ehre von Menschen (5, 41.); denn nur im menschlichen Beifalle sucht der Selbstsüchtige seine Ehre. ὁ δὲ αὐτόν] *Wer aber* (wie ich) *die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat*, ungef. s. v. a. wer Ehre von Gott sucht (5, 44.); denn den Beifall Gottes kann man nur darin finden, dass man rein seine heilige Sache zu fördern strebt. ἀληθής ἐστι] = τὰ τοῦ θεοῦ λαλεῖ. — ἀδικία] nicht *Lüge*, *Betrug* = שֶׁקֶר (*Grot. Kuin.*), 'auch nicht bloss = ψεῦδος, Täuschung mit dem Vorgeben eines göttlichen Berufs (*Bmgt.-Cr. Mai.*)' sondern *Ungerechtigkeit*, nicht in Beziehung auf die Entheiligung des Sabbaths nach Vs. 19. (*Bez.*), sondern allgemein Unsittlichkeit (insbesondere Selbstsucht) als Quelle der Unwahrheit, vgl. Röm. 1, 18.

Vs. 19. *Ein Vorwurf*, der nicht vereinzelt und ohne Veranlassung dasteht (*Paul. Kuin.*), sondern durch Vs. 17. hervorgerufen ist und sich auf die Verfolgung der Juden (Vs. 1.) bezieht, aber doch durch eine Pause vom Vor. geschieden ist. „Vergeblich freilich erwarte ich jene Empfänglichkeit von euch: ihr übertretet ja das Gesetz Mose's (nicht gerade das Verbot des Todtschlags [*Paul.*], noch weniger das Sabbathsgebot [*Kuin.*], wofür der Ausdruck ὁ νόμος zu allgemein ist), und wollt mich sogar tödten." Aehnl. 5, 45—47. und in anderer Hinsicht 8, 37. 39 f. Für die Satzbildung vgl. 6, 70. ποιεῖν τ. νόμ. *das Gesetz ausüben* (Gal. 5, 4. 3 Mos. 20, 22.). Die Frage τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι dient zum Beweise, dass keiner von ihnen das Gesetz thut, zugleich aber wird damit die Grundlosigkeit ihres Mordanschlags angedeutet und die Vs. 21 ff. folg. Rechtfertigung seiner Sabbathsheilung angebahnt. — Vs. 20. Diese *Zwischenrede* unterbricht die Rede J., ändert aber ihren Gang nicht. δαιμόνιον ἔχεις] *du bist besessen*, nicht wohl bei Sinnen (8, 48. 10, 20.). Der (meist fremde,

galiläische) ὄχλος weiss von der Sache nichts; vgl. dagg. Vs. 25. ʻNach *Hengstbg.* stellt es der Haufe absichtlich in Abrede.ʼ

Vs. 21—24. *Rechtfertigung der Sabbathsheilung.* — Vs. 21. αὐτοῖς] ʻnicht auf den ὄχλος (Vs. 20.), sei es im Sinne J. (*Mey. Luthdt. Stier*), sei es durch eine Ungenauigkeit der Darstellung (*Thol.*), zu beziehen, sondern an die Ἰουδαῖοι (Vs. 15—19.) gerichtet, um sie des Widerspruchs in ihrem gesetzlichen Rigorismus zu überführen (*Lck. Bmgt.-Cr.*).ʼ ἓν ἔργον] *ein* (einziges) *Werk*, die Sabbathsheilung (Cap. V.), dieses allein macht mein Verbrechen. καὶ πάντες θαυμάζετε διὰ τοῦτο] so ist mit *Theoph. Bez.* und den meisten Neuern (auch *Thol. Ew. Hengstbg.*) zu verbinden, obschon Joh. sonst mit διὰ τοῦτο den Satz nicht zu schliessen pflegt (*Schu.*), auch die Constr. dieses Verb. mit διά nicht gew. ist (vgl. jedoch Mark. 6, 6., auch Joh. 3, 29. χαίρειν διά). Nicht ist mit *Chrys. Cyrill. Euthym.* ʻund von den Neuern *Mey. Luthdt. Tschdf.*ʼ διὰ τοῦτο zum Folg. zu ziehen; denn die Rechtfertigung dieser zu Anfang des folg. Vs. unpassenden Conj. durch die Vergleichung mit dem hebr. לָכֵן (*Grot.*) oder durch Ergänzung: „*darum* weil ihr euch wundert, so wisset“ (*Win.* §. 8. 3. S. 56.) genügt nicht, indem das Folg. gar nicht eine entscheidende Erkl. bringt, sondern eine Argumentation. ʻ*Beng. Luthdt. Mey.* suchen die Verbindung des διὰ τοῦτο mit dem Folg. dadurch zu ermöglichen, dass sie es in harter Weise mit dem οὐχ ὅτι in Beziehung setzen. *Ew.* fasst das Wort J. als Frage.ʼ

Vs. 22 f. Der Schluss ist dieser: Wenn am Sabbath die Beschneidung geschieht, die doch nur *Ein Glied* des Menschen betrifft, d. h. es rein und gleichsam heil macht (*Kling* findet unpassend den Gegensatz in der *Verwundung* des einen Gliedes ʻund *Beng. Olsh. Stier* suchen ihn darin, dass es die σάρξ ist, an welcher die Beschneidung geschieht, während der Gichtbrüchige an Leib und Seele heil wurde, 5, 14.ʼ): so darf man mir nicht zürnen, dass ich am Sabbath einen *ganzen Menschen* gesund gemacht habe. οὐχ ὅτι πατέρων] *nicht dass sie* (6, 46.) *von Mose* (als Urheber) *herrührt, sondern von den Vätern* (ungenau st. von Abraham) *rührt sie her* — eine ʻsolchen Gegnern gegenüber keineswegs zwecklose (geg. *Mey.*)ʼ Berichtigung der vor. ungenauen Rede, statt deren es eig. hätte heissen sollen: Mose — derselbe, welcher den Sabbath geboten — hat auch das Gebot gegeben die neugebornen Kinder am 8. Tage zu beschneiden (3 Mos. 12, 3.), worauf sich das folg. καὶ ἄνθρωπον bezieht: *und* (dem zufolge) *beschneidet ihr am Sabbath* (wenn der 8. Tag auf diesen fällt) *einen Menschen.* Die Berichtigung hat keinen andern Zweck als ein Missverständniss zu verhüten, nicht etwa den: die Beschneidung als von den Vätern herrührend und somit ʻsei es wegen ihres Alters (*Buc. Beng.*), sei es wegen der Ueberordnung der patriarchal. Bundesökonomie über die gesetzliche (*Lmp. Stier*, *Luthdt. Mey.*)ʼ heiliger über das Institut des Sabbaths, noch weniger sie als bloss traditionell unter letzteres zu stellen (*Bmgt.-Cr. Ew.* und vorher *Paul.*, welcher daher καί durch *und doch* giebt; auch *Chrys. Theoph.* umschreiben οὐχ ὅτι durch καίτοι): denn diesem Sinne entspricht

das οὐχ ὅτι durchaus nicht, auch würde dadurch die Argumentation verwirrt. 'Vgl. *Hengstbg.* Auch nach *Thol.* hat die Bemerkung bloss ein historisches Interesse, nämlich das, der Beschneidung ihre patriarchalische Dignität zuzuerkennen. Nach *Lck.* ist sie vom Evglst. gemacht. — Vs. 23. Auf die historisch-gesetzliche Prämisse (Vs. 22.) folgt nun eine verweisende Frage (wie 10, 35.), von der man erwartet, dass sie mit οὖν (so Cod. D u. a.) eingeführt sei; aber Joh. liebt das Asyndetische in solchen Fällen (8, 46. 10, 35.). ἵνα - - Μωσέως] nicht: *ohne dass das Gesetz Mose's* (vom Sabbath) *gebrochen wird* (*Beng. Seml. Paul. Kuin.*), sondern *damit das Gesetz* (der Beschneidung) *nicht gebrochen werde* (*Chrys. Euthym. Aug. Calv. Bez. Grot. Lmp. Lck. Mai. Mey.* u. A.). ὅλον] 'ist nicht zum Prädicat ὑγιῆ zu ziehen, als ob J. sage, dass er einen Menschen *ganz gesund* gemacht habe (*Bmgt.-Cr.*), sondern der ganze Mensch war unmittelbar Object der Heilung. Diese war allerdings zugleich eine geistliche, aber sollte darum in ὅλον ἄνθρ. die Beziehung auf Leib und Seele liegen (*Beng. Olsh. Stier*), so müsste das doch mehr angedeutet sein.' — Vs. 24. κατ' ὄψιν] *nach dem* äussern oberflächlichen *Scheine*, vgl. κατὰ τὴν σάρκα 8, 15. τὴν δικαίαν κρίσιν] *das* in diesem Fall gebührende *gerechte Urtheil.*

Vs. 25—29. *Ein Zweifel des Volkes gegen J. messian. Würde wegen seiner Abkunft, und J. Erklärung darüber.* — Vs. 25 f. Die Einwohner von Jerus. sind besser unterrichtet als der ὄχλος Vs. 20. ζητοῦσιν] bezieht sich auf die nächste Vergangenheit: so eben noch wollten sie ihn tödten. Dagg. scheint ihnen die augenblickliche Unthätigkeit der Obern eine Sinnesänderung zu Gunsten J. zu verrathen. ἀληθῶς] *wirklich*, vgl. 19, 8. Das zweite ἀληθῶς vor ὁ Χριστός ist unächt und aus den Parallelstt. 4, 42. 6, 14. 7, 40. hereingetragen. — Vs. 27. τοῦτον - - ἐστίν] *von diesem wissen wir* (bekannte Attract.) *woher er stammt;* welchen Ursprung, welche Erziehung u. s. w. er gehabt hat, vgl. 6, 42. Der Ausdruck kommt 19, 9. wie h. vor; hgg. 9, 29 f. von der Sendung, wie Matth. 21, 25. vom Beweggrunde und von der Berechtigung. πόθεν ἐστίν] ist nicht nothwendig streng im vor. Sinne zu nehmen, so dass man vom Messias keine Eltern u. s. w. kenne (vgl. Anm. z. 6, 42.); da J. Vs. 28. den Gegensatz nicht rein fasst, so kann h. wohl an die christologische Vorstellung gedacht werden, dass der Messias vor seiner Salbung durch Elia unbekannt sein (*Justin.* dial. c. Tr. p. 226. Bibl. Dogm. §. 197. Not. b.) und mit Einem Male aus dem Verborgenen hervortreten werde (ebendas. §. 200. Not. d. Vgl. das Ev. Marcions, Einl. ins N. T. §. 71. S. 123 f. R. Bechai u. Schir Rabba b. *Lightf. Wetst.*). 'So *de W Lck. Luthdt.* Dabei ist aber nicht auf die Einführung durch Elias, sondern auf den plötzlichen Hervortritt des Messias aus dem Himmel oder aus dem Paradiese (*Thol. Ew.*) das Gewicht zu legen; denn es handelt sich doch nicht darum, dass die Messiaswürde, sondern darum, dass die Herkunft unbekannt sein solle.'

Vs. 28. ἐν - - διδάσκων] *indem er in dem Tempel lehrte* (vgl. Vs. 26. παῤῥησίᾳ λαλεῖ). Die Satzstructur in der Antwort J. ist

die, dass die ersten beiden *καί* einander entsprechen, das dritte aber einen Gegensatz bildet (vgl. 6, 36.): „Wohl kennet ihr mich, und kennet meinen menschlichen Ursprung, aber ich bin nicht von mir selbst gekommen." *κἀμὲ* - *εἰμί* als Frage zu nehmen: *itane nostis quis sim* (*Grot. Lmp. Kuin. Luthdt. Ew.*), ist kein Grund vorhanden: die Fragen mit *καί* 9, 36. Mark. 10, 26. AG. 23, 8. sind anders. Mit *Chrys. Theoph. Euthym.* *οἴδατε πόθεν εἰμί* auf J. göttliche Abkunft zu beziehen und in der Rede einen Vorwurf des böswilligen Verkennens der höhern Abkunft J. zu finden geht gar nicht an. Auch Ironie ist mit *Calv. Bez. Paul. Thol. Olsh. Lck. Bmgt.-Cr.* nicht anzunehmen, sondern einfacher Ernst (*Beng. Chr. Fr. Fritzsche* in *Keil's* u. *Tzsch.* Anall. I. 1. 94 f. *Mey. Mai.*), indem nach richtiger Fassung die natürliche Ansicht von J. als Menschen die übernatürliche nicht ausschliesst, er also wohl zugeben kann, dass sie seine menschliche Abkunft kennen, zumal da er sich im Gegensatze *keinen übernatürlichen Ursprung*, sondern nur eine *göttliche Sendung* zuschreibt. ʽNach *Hengstbg.* wiederholt J. einfach das von den Gegnern Gesagte, um den Gegensatz daran zu knüpfen; der Sache nach = ihr meinet mich zu kennen.ʼ *καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα*] *aber* trotz dieser menschlichen Abkunft *ist mein Auftreten* (als Lehrer) *nicht bloss durch mich selbst* durch meine menschliche Willkür *bedingt* (Vs. 17. 5, 19. 30.). *ἀλλ'* - - *οἴδατε*] *sondern es ist in Wahrheit ein Anderer* — *ἀληθινός* nicht = *ἀληθής*, ʽwas *Sin.* liest,ʼ *wahrhaft* (*Chrys. Euthym. Thol. Bmgt.-Cr. Hengstbg. Ew.*), sondern wie 1, 9. *ächt*, der obersten Idee entsprechend, im Gegensatze des Scheines (schwerlich wie *Kling*: im Gegensatze der auf Unwahrheit beruhenden Willkür), ein Höherer, dem das Senden wirklich zukommt, *Lck. Mey. Luthdt. Thol.* —, *der mich gesendet hat* (meine wahrhaftige ächte Sendung ist von Einem), *den ihr nicht kennt.* Er spricht ihnen nicht die Kenntniss Gottes überhaupt ab, sondern nur ein solches lebendiges Bewusstsein von ihm, vermöge dessen sie seine göttliche Sendung hätten erkennen können, vgl. 8, 54 f. (*Olsh.*). — Vs. 29. *ἐγὼ* (*δέ* bei *Sin.* DX ist unächt und zur Verdeutlichung des Gegensatzes eingeschoben) *οἶδα αὐτόν*] *ich kenne ihn*, habe das Bewusstsein meiner göttlichen Sendung. *ὅτι ἀπέστειλεν*] ʽEs ist nicht mit *Griesb.* vorher ein Kolon zu setzen (was auch *de W.* vorzieht, weil 8, 55. dafür spreche und das *οἶδα αὐτόν* so mehr Nachdruck erhalte), sondern mit *Schu. Scho. Lachm. Tschdf.* ein Komma, und diese Verbindung ist dann nicht als Attraction zu fassen (*de W.*): *Ich kenne ihn* (und weiss), *dass ich von ihm bin* u. s. w.; sondern einfach zu übers.: *ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich sandte* (*Ew. Hengstbg.*) oder *κἀκεῖνος κτλ.* selbstständig hinzustellen: *und er hat mich gesandt* (*Mey.*).ʼ *παρ' αὐτοῦ*] *von ihm her* (6, 46.), nicht: *apud eum* (*Kuin.*); ʽdas wäre *παρ' αὐτῷ*, was *Sin.* liest.ʼ

Vs. 30 — 36. *Nachstellungen gegen J.; Todes-Andeutung.* — Vs. 30. *οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα*] ʽnach *de W.* „aus irgend einer Scheu entweder vor J. selbst (Vs. 46.) oder vor dem ihm anhangenden Volke"; aber besser und der Anschauungsweise des Evglst.

gemässer, da der Evglst. selbst mit οὔπω - - ὥρα] *es war noch nicht die* ihm von Gott bestimmte *Stunde* (nicht gerade seines Todes, vgl. 2, 4. 16, 21.) *gekommen*, den höhern mit jenem zusammen bestehenden Grund nach der religiösen oder Vorsehungs-Ansicht angiebt, von einer Verhinderung durch göttl. Macht zu verstehen.' — Vs. 31. bildet einen Gegensatz mit dem Vor. und giebt den Grund des folg. Versuchs J. zu fangen an. ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν] Allerdings war ihr Glaube Wunderglaube (2, 23.), aber dass sie noch gezweifelt hätten, liegt weder in der Frage ὅτι ὁ Χριστὸς ἐποίησεν] *kann der Messias .. mehr Wunder thun, als dieser gethan?* noch in dem γογγύζειν *flüstern.* Gerade durch die Geneigtheit des Volkes für J., von welcher Pharisäer Zeugen waren, finden sich die Synedristen (οἱ Φαρισ. κ. οἱ ἀρχ., 'nicht umgekehrt, wie BDGKLTUX *Sin.* al. lesen') bewogen einen Gewaltschritt gegen ihn zu thun (Vs. 32.). Das ὅτι recitat. (nicht *denn*, was *Mey.* nicht ausschliesst) am Anfang der Frage fehlt in BDLT *Sin.* etc. *Lachm.* T., aber wahrsch. durch eine Besserung; denn man begreift nicht, aus welchem Grunde es eingeschaltet worden sein sollte, da es lästig ist, wohl aber, wie es der Evglst. setzen konnte, indem er nicht gleich anfangs die fragende Wendung der Rede im Sinne hatte. Dieselben u. a. ZZ. lesen μή st. μήτι, und lassen τούτων weg, welches letztere ebenfalls lästig erschien. *Tschdf.* T.: ὅτι, aber nicht τούτων. 'Für ἐποίησεν hat *Sin.* mit D al. ποιεῖ.'

Vs. 33. αὐτοῖς fehlt in den m. u. best. ZZ. b. *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* καὶ πέμψαντά με] *und* dann *gehe ich zu dem, der mich gesandt hat.* Diese WW. benehmen der Rede das Räthselhafte und rauben der Frage Vs. 35. die Veranlassung, daher sie vom Evglst. hinzugesetzt zu sein scheinen (*Paul. Mey.*); jedoch muss man nicht übersehen, dass, da die Juden τὸν πέμψαντά με nicht kennen (Vs. 28.), diese WW. (nach der Ansicht des Evglst.) für sie ebenfalls ein Räthsel waren. — Vs. 34. ζητήσετέ με κ. οὐχ εὑρήσετε] 'Das *Suchen* kann nicht im feindseligen Sinne gemeint sein (*Orig.*), denn dagg. ist 13, 33.; es kann aber auch nicht von einer durch die Auferstehung J. und die Wunder seiner Jünger zu bewirkenden Reue (*Aug.*) oder Sehnsucht (*Bmgt.-Cr. Mai.*); nicht vom schmerzlichen Gefühle der Untreue (*Olsh.*); nicht einmal von einem unbestimmten Schuld- u. Elendsgefühle (*Bez.*) verstanden werden — denn auch nur einem Anfluge von Reue u. dgl. würde die Milde J. nicht alle Hoffnung abgesprochen haben (das Versäumen der Gnadenstunde Hebr. 12, 7. macht *Olsh.* auf unpassende Weise geltend). Der Ausdruck, wie er lautet, fordert wohl, dass man ein *wirkliches* Suchen Chr. darunter verstehe, aber, weil das Finden *schlechthin* verneint wird, ein solches, welches nicht eine „ächt religiöse Sehnsucht nach Jesu als Erlöser", sondern sinnlicher Art ist. Desshalb wird man allerdings zu der Erkl. gedrängt, welche das ζητεῖν nur von einem Suchen des Erretters aus der Noth, wobei gewöhnlich an die Zerstörung Jerusalems gedacht wird, fasst (*Chrys. Theoph. Euthym. Mey.*); dann aber darf man nicht an das Verlangen nach dem *Messias überhaupt*, den sie

in der Person J. verworfen hatten (*Lmp. Kuin. Neand. Thol.*), sondern muss an das Suchen der *Person J.*, die sie während ihrer Anwesenheit verfolgen und dann zurückwünschen werden (*Mey. Luthdt. Ew. Hengstbg.*), denken, denn nur so wird das W. in seiner ganzen „tragischen" Bedeutung belassen. Die WW. besagen dann auch mehr, als dass sie, J. zu suchen, genug Veranlassung haben und in die tiefste Noth gerathen werden (*Hengstbg.*); sie werden wirklich des Verschmähten gedenken und nach ihm sich sehnen, aber ihre sinnliche, äusserliche Art verlässt sie auch dabei nicht — und das ist ihr Fluch. Aehnlich ist Luk. 17, 22. Die Parall. Spr. 1, 28.: „sie werden mich (die Weisheit) suchen und nicht finden" kann zwar (nach *de W.*) dem Ausl. kein Gesetz vorschreiben, setzt aber doch auch voraus, dass das Suchen nicht rechter Art sein wird. Mehr Berücksichtigung verdienen die Parall. 8, 21. 13, 33., welche aber nach *de W* recht betrachtet gegen alle obigen Erkll. sprechen. Er sagt: „Zwar wird 8, 21. st. *κ. οὐχ εὑϱ.* das drohende *κ. ἐν τῇ ἁμαϱτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε* gesetzt; aber diess entspricht jenem keinesweges, weder als Grund noch als Folge, sondern es wird damit die Folge des bei Lebzeiten J. bewiesenen Unglaubens angekündigt. J. will sagen: Glaubt, so lange ich h. bin, ehe ich weggehe: sonst werdet ihr in eurer Sünde sterben. 13, 33. wird die Rede den gläubigen Jüngern gesagt, und da kann *ζητήσετέ με* unmöglich von Reue u. dgl. verstanden werden. Zwar fehlt da das *κ. οὐχ εὑϱήσετε*, aber diese Weglassung ändert den Gedanken nicht; denn parallel mit diesen WW. folgt, wie h.: *ὅπου ὑπάγω ἐγώ, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.* Und so erscheint die Erkl. von *Grot.* (auch *Lck.* 3.), dass mit der ganzen Rede bloss nach hebr. Weise (Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12.) die Vorstellung des nicht mehr Vorhandenseins ausgedrückt werden soll, als die einzig richtige." Allein zu den Parall. aus dem Ev. vgl. d. Erkl. In den angeführten Stellen A. T.'s ist mit dem Suchen und Nichtfinden etwas Anderes als h., näml. die spurlose Vernichtung, ausgedrückt. Zudem zeigt 13, 33., wo das *ζητήσετέ με* allein steht, doch wenigstens, dass das Suchen h. eine selbstständige Bedeutung hat. Und endlich würde das ganze W. bei dieser Fassung zu leer und die Nähererklärung, welche im Folg. für dass. gegeben wird, unnöthig. Das Folg. nämlich *κ. ὅπου - - ἐλθεῖν*] *und wo ich dann bin* (falsch wollten *H. Steph. Casaub.* u. A. *εἶμι* lesen, das im N. T. nicht vorkommt), *könnet ihr nicht hinkommen*, bezeichnet zwar nach *de W* nichts als die Trennung durch den Tod (13, 33.); nicht: dass er zum Vater gehe, wohin sie als Ungläubige nicht kommen könnten (gew. Erkl.); allein nach 8, 21. ist doch diese letzte Erkl. vorzuziehen (so auch *Bmgt.-Cr. Luthdt. Thol. Mey. Hengstbg. Ew.*). Was den Jüngern nur zeitweilig versagt ist (13, 33. 36.), das ist den Juden definitiv entzogen.

Vs. 35. *ποῦ οὗτος - αὐτόν*] *wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden werden? ὅτι* ist nicht in *ut* aufzulösen (*Bez.*): es giebt den Gegenstand oder die Beziehung der Frage an (ähnl. 2, 18. 9, 7.), wie wenn sie lautete: Wie haben wir das zu verstehen,

dass er sagt u. s. w.? *Win.* §. 41. 4. S. 268. ergänzt geradezu *λέγων*. — *εἰς τὴν διασποράν τῶν Ἑλλήνων*] nicht: *zu den zerstreuten griech. Juden* (*Scalig. Lightf. Hamm. Bmgt.-Cr.*), denn Ἕλληνες wird beständig im N. T. den Juden entgegengesetzt (12, 20. AG. 14, 1. 18, 4. u. s. w. Röm. 1, 16. u. s. w.); 'auch nicht die Zerstreuung, welche aus den Griechen oder Völkern griech. Zunge selbst besteht, so dass an die Mannigfaltigkeit der von diesen eingenommenen Gebiete zu denken wäre (*Hengstbg.*), denn das ist wider den Sprachgebrauch'; aber zur Vermeidung dieser falschen Erkll. muss man auch nicht h. und Jak. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. *διασπορά* vom *Orte der Zerstreuung* nehmen und dafür *χώραν* substituiren (*Salmas.* de lingu. Hellen. p. 216. *Lmp.*); sondern der reine Sinn ist immer *die Zerstreuung der Juden unter den Griechen* (*Win.* §. 30. 2. S. 169. *Mey. Thol.*), und es wird angenommen, dass J. dahin gehen wolle um Gelegenheit zu haben die Griechen zu lehren, weil er von den Juden verworfen sei. Es vereinigt sich h. sinnliche Unempfänglichkeit (2, 19. u. a. St.) mit Spott.

Vs. 37—52. *Was am letzten Tage des Laubhüttenfestes vorgeht.* Vs. 37—39. *J. Ausruf.* — Vs. 37 f. *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ*] Da das Laubhüttenfest 8 Tage lang gefeiert wurde (der Streit darüber, ob es 7 oder 8 Tage gedauert habe, ist unwesentlich, da die Feier eines 8. Tages von Keinem geleugnet wird; und dass 5 Mos. 16, 13 ff. nur von sieben Tagen die Rede ist, erklärt sich daraus, dass das Laubhüttenfest auch 3 Mos. 23, 34. auf 7 T. bestimmt wird, aber Vs. 36. dennoch eines 8. T. Erwähnung geschieht): so ist darunter wahrsch. der achte zu verstehen. Dem steht freilich entgegen: 1) dass die Bezeichnung desselben als des *grossen* bei den Juden nicht nachgewiesen werden kann; denn der ähnl. Ausdruck Succa IV, 8.: יום טוב האחרון heisst nicht *der letzte gute Tag*, sondern *der letzte Festtag* — aber es kann diese Bezeichnung auch nicht vom siebenten nachgewiesen werden, und sie scheint dem Joh. eigenthümlich zu sein, vgl. 19, 31.; 2) dass der Gebrauch des Wassergiessens, worauf J. anzuspielen scheint, nur 7 Tage lang Statt hatte; indess behauptet doch R. Juda, dass es 8 T. lang geschehen sei (Succa IV, 9.), und diese Schwierigkeit scheint nicht erheblich zu sein. Das Wassergiessen, ein nicht gesetzlich vorgeschriebener, sondern gewohnheitlicher Gebrauch, hatte wahrsch. seine alte Bedeutung verloren, viell. bezog es sich auf die Wasserspende in der Wüste, viell. und noch wahrscheinlicher war es ein Ueberbleibsel der alten Wasser-Libationen (1 Sam. 7, 6. *Hom.* Odyss. *M*, 362. *Soph.* Oed. Col. v. 482. *Dachs* Cod. Succ. p. 374 sq.). Die Rabbinen deuten es mit Beziehung auf Jes. 12, 3. auf den heil. Geist (Hieros. Succ. f. 55. c. 1. *Dachs* p. 372.); aber diese Deutung darf h. nicht berücksichtigt werden. J. knüpft seine Rede h. an denselben sinnlichen Gegenstand an wie 4, 10., und der Sinn derselben ist vom dortigen nur darin verschieden, dass die geistige Selbstständigkeit h. zugleich als eine das Leben auch in die Gemeinschaft ausströmende bezeichnet wird. 'Will man dagg. dem Ausdrucke *ῥεύσουσιν* gar keine Be-

ziehung nach Aussen hin geben (*Bmgt.-Cr. Mai.*), so dass etwa nur von der unendlichen Erquickung im Gemüth des Gläubigen die Rede wäre, so umfasst man den Vollsinn der Worte nicht und die Wahl der Ausdrücke (ἐκ τῆς κοιλ., nicht ἐν τῇ κοιλ.) steht unabänderlich entgegen.' Die der rabbinischen entsprechende Deutung des Evglst. Vs. 39. beweist nicht, dass sie J. selbst im Sinne gehabt, da jener wohl erst später darauf verfallen ist; und dass er darauf verfiel, lag in der Natur der Sache, da von der Mittheilung des Geistes der Tropus des *Giessens* (Joel 3, 1. Jes. 44, 3.) natürlich und alt ist. Die Constr. betreffend, so schliesst sich der erste Satz mit πινέτω, welches von ἐρχέσθω πρός με nicht getrennt werden kann. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ist ein Nomin. absol. (6, 39.), und καθὼς εἶπεν ἡ γραφή gehört nicht zu ὁ πιστ. εἰς ἐμέ (*Chrys. Euthym.*), sondern zu ποταμοὶ κτλ.: ὕδατος ζῶντος sind die zu ποταμοὶ gehörigen Genitt. Aber in einer alttest. Schriftstelle finden sich diese WW. nicht ausdrücklich: wir müssen daher die Citation als eine ungenaue Anspielung an mehrere Stellen ansehen wie Jes. 44, 3. 58, 11.; schwerlich gehören hieher die Weissagungen Joel 3, 23. (4, 18.) Zach. 14, 8. Ez. 47, 1. 12. von einer aus dem Tempel hervorgehenden Wasserquelle; noch weniger aber ist auf die letztern insbesondere Rücksicht genommen, so dass J. sich mit einem Tempel vergliche und jeden Gläubigen als einen lebendigen Tempel darstellte (*Olsh.*); 'desgl. ist es unberechtigt und unnöthig, eine Beziehung auf eine verlorne Schrift anzunehmen (*Blk.* Beitr. S. 234. *Ew.*), möge dieselbe kanon. oder apokryph. Charakters gewesen sein. *Hengstbg.* denkt an Hohesl. 4, 12. 15. 7, 3.' ἐκ τῆς κοιλίας steht *nur bildlich* nach hebr. Gebrauche (= בֶּטֶן = κοιλία LXX Spr. 20, 27. Sir. 19, 12. 51, 21. vgl. *Delitzsch* Psychol. S. 266.) für das *Innere* des Menschen, und es bedarf der von *Gieseler* St. u. Kr. 1829. I. 138. angenommenen Anspielung an die κοιλία des Tempelberges, durch welche das Wasser in Röhren geleitet worden, 'oder gar der auf den Bauch des goldenen Kruges (*Lange*)' nicht. 'Ebensowenig ist mit *Mey.* κοιλία in seiner eig. Bedeutung *Bauchhöhle* zu belassen oder mit *Luthdt.* der Sinn zu finden, dass die leibliche Natur des Gläub. eine Stätte des h. Geistes sein soll. Nicht die Leiblichkeit, sondern die Innerlichkeit, nicht einmal die Innerleiblichkeit des Quellorts (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 14. ähnl. *Stier*) wird betont. Die Verbindung, nach welcher ὁ πιστ. εἰς ἐμέ zu πινέτω gezogen werden und αὐτοῦ auf Christum gehen soll (*Stier*, *Hahn* Theol. d. N. T. I. S. 230. *Gess* Person Chr. S. 166.), scheitert daran, dass dann ὁ πιστ. εἰς ἐμέ eine nachgebrachte Bedingung für πινέτω sein müsste, während doch diese Bedingung in ἐρχέσθω πρός με schon vorausgeht.'

Vs. 39. Die Deutung des Evglst. setzt anst. des dem ὕδωρ unmittelbar und nach sonstiger neutest. Symbolik entsprechenden Begriffs ζωή (4, 10. 14. Apok. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17.) den des Geistes, welcher das Princip von jenem (3, 6.) ist, zumal in Beziehung auf die Mittheilung und Gemeinschaft oder die christliche Begeisterung; und da J. mit seiner Bildrede vorzüglich auf die *Mit-*

theilung des Lebens hinweist, so ist diese Deutung 'nicht nur „nicht ganz unpassend" (*de W* 3.), sondern er fasst wieder wie 2, 22. die Sache in ihrem innersten Kern auf'; das Inadäquate der Deutung liegt darin, dass der Evglst. das relat. Fut. ῥεύσουσιν als ein absolutes auf ein erst künftig eintretendes Factum, die Ausgiessung des heil. Geistes, bezieht, woran damals Niemand denken, wovon also auch J. nicht sprechen konnte (*Lck.*); 'allein dagg. ist zu bedenken, dass kein Grund vorhanden, ja der Ausdruck dazu zu allgemein ist, um ihn auf die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest zu beschränken, und dass J., der ja sonst die ganze Entwickelung seines Schicksals und die damit verbundene Heilsökonomie bei Joh. klar vor der Seele hat, auch hier die Geistesmittheilung, die durch seine Verklärung erfolgte, wenigstens zugleich im Sinne haben konnte, um so mehr, da sie nichts war als der endliche herrliche Ausgang der Wirksamkeit, die zuvor seine Persönlichkeit durch Wort und That auf die Gläubigen geübt hatte. Die Berechtigung des Joh. zu seiner Deutung war nicht nur eine christl. sondern auch eine geschichtl. In anderer Weise vertheidigen die Deutung *Kling* a. a. O. S. 133 ff. *Bmgt.-Cr. Mai.*' οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον] Den Zusatz δεδομένον, welcher ein reines Glossem ist, hätte *Lachm.* bloss nach Cod. B nicht als die LA. des im vierten Jahrh. herrschenden Textes aufnehmen sollen. 'Auch ἅγιον (was auch b. *Sin.* fehlt) ist von *Tschdf.* mit Recht aus dem Text entfernt. Es ist nicht ausgelassen worden, damit jeder nur an den Geist im allgemeinen Sinne denke (*Hengstbg.*), sondern es ist hinzugethan als Nähererklärung, und zwar als richtige.' Der Evglst. leugnet nicht das ewige Sein des πν. ἅγ., auch nicht dessen in einzelnen Momenten, in der Begeisterung der Propheten (2 Petr. 1, 21.) und der Heiligung der Frommen (Ps. 51, 13.) schon im A. T. hervorgetretene Wirksamkeit, auch nicht die mit jeder gläubigen Erregung schon damals wirksame Kraft desselben; unterscheidet auch nicht den christlichen heil. Geist vom alttest. (*Thol. Mey.*), sondern will nur sagen, dass die *bleibende* und *herrschende* Wirksamkeit desselben in der christlichen Gemeinde damals noch nicht Statt gefunden habe. „Der an sich relative Unterschied wird in der Form des absoluten ausgesprochen, weil die Steigerung eine so bedeutende ist, dass das Frühere nicht in Betracht kommt" (*Hengstbg.*). (*Olsh.'s* dogmat. Ausführung über das πνεῦμα ἅγ. im A. u. N. T. ist spitzfindig und unrichtig. Es findet kein „*specifischer*" Unterschied Statt. Die Auffassung des Geistes als Person — um mit dem kirchlichen Lehrbegriffe zu reden — liegt im A. T. deutlicher als die des Sohnes — denn von ersterem ist die Rede, von letzterem nur unter dem Begriffe der Weisheit —: daher kann die Wirksamkeit des Göttlichen im A. T. nicht als „die des Sohnes" gedacht werden. Richtig ist allein, dass das Göttliche, auch insofern es in der Welt und in der äussern und innern Natur wirksam ist, im A. T. noch in der ungeschiedenen Idee Jehova's gedacht wird, welcher zugleich der verborgene und offenbare Gott ist.) ὅτι - ἐδοξάσθη] 'Warum war der δοξασμός Chr. die nothwendige Vorbedingung? Es genügt nicht, auf

das *consilium Dei* zu verweisen (*Lmp.*). Richtiger sucht es *de W* aus dem psychol. Entwicklungsprocess der Jünger zu erklären, indem er sagt: „Jenes herrschende und bleibende Hervortreten des heil. Geistes war bedingt durch die Verherrlichung Christi in seinem Tode (16, 7.). Bis dahin war der Glaube der Jünger noch durch die fleischliche Erscheinung J. gebunden und somit schwach und unrein (vgl. 6, 63.); denn diese nährte ihre fleischlichen messian. Vorstellungen, auch war ihre Selbstthätigkeit durch das überwiegende Ansehn J. niedergehalten, und ihre Empfänglichkeit (Receptivität) allein thätig: als aber seine δόξα (s. Anm. z. 1, 14.) sich in der hohen Leidensthat seines Todes und in seiner siegenden Auferstehung enthüllte, verklärte sich ihr Glaube an ihn zur geistigen Reinheit; durch die Entfernung des Meisters auf sich selbst gestellt entwickelte sich ihre Selbstthätigkeit, und alle in sie gelegten Geisteskeime entfalteten sich.“ Allein dem Ausdrucke nach wird doch nicht die subj. Entwickelung der Jünger, auch nicht bloss die Entfernung Chr., sondern dessen Verklärung zur Voraussetzung der Geistesmittheilung gemacht. Daher genügt es auch nicht, als Vorbedingung die im Tode Chr. vollzogene Sündentilgung anzusehen (*Hengstbg.*), sondern der Grund muss in dem objectiven Verhältniss des Geistes zum verklärten Chr. liegen; nicht als ob h. an eine Identität des h. Geistes mit dem verklärten Chr. zu denken wäre (*Thol. Gess* a. a. O. S. 155.), denn davon findet sich doch keine Andeutung, sondern theils hatte die Sendung des Geistes die in der Erhöhung gesetzte Entschränkung Chr. (*Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 196. *Mey.*), theils hatte das Amt des Geistes, sofern es Vertretung Chr. war (14, 16.), die Vollendung seines Werkes in den Tagen seiner Erscheinung (*Weiss* a. a. O. S. 287.), sofern es der Verklärung Chr. diente (16, 14.), die Verherrlichung seiner Person (16, 7. 17, 5. *Mey.*) zur nothwendigen Voraussetzung. Vgl. auch d. Erkl. zu 20, 21 f.'

Vs. 40—52. *Urtheile über J.; feindlicher Schritt gegen ihn.* — Vs. 40 f. πολλοὶ- ὄχλου] Die LA.: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ohne πολλοί (BDLTX *Sin.* 1. Vulg. etc. *Lachm. Tschdf.*) empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. τὸν λόγον] 'lies mit überw. ZZ. *Tschdf.* τῶν λόγων, was auch *Sin.* hat, der aber mit BDLTM al. τούτων hinzufügt.' ὁ προφήτης ist h. vom Messias verschieden, vgl. 1, 21. ἄλλοι δέ] BLTX 1. al. *Orig. Lachm.*: οἱ δέ — DEGHKSU *Sin.* etc. v. Minuscc. bloss ἄλλοι (*Tschdf.*), letzteres urspr. μὴ γὰρ ἔρχεται] *es soll doch nicht der Messias aus Galiläa kommen?* γάρ setzt eine Verneinung voraus, vgl. 9, 30. Matth. 27, 23. — Vs. 42. vgl. Matth. 2, 5 f. Da der Evglst. diesen Einwurf so hingehen lässt, so ist 'nach *de W.*' wahrsch., dass ihm wie diesen Leuten die Geburt J. zu Bethlehem unbekannt war; 'indess die rein objective Schilderung dieser verschiedenen Ansichten lässt den Contrast dieser Einrede zu der anderen in Vs. 27. gerade recht hervortreten. Nach Vs. 43. waren diese ἄλλοι nicht die Gelehrten (*Lck.*), sondern Leute aus dem Volke.' — Vs. 43. σχίσμα] *Zwiespalt*, Verschiedenheit der Meinung (10, 19.). — Vs. 44. τινὲς ἐξ αὐτῶν] Diess sollte man den WW. nach von Leuten aus dem

Volke verstehen und zwar solchen, welche die letztere ungünstige Meinung theilten; da aber sogleich Vs. 45. von den Gerichtsdienern, welche die Synedristen abgesandt hatten (Vs. 32.), gesagt ist, dass sie unverrichteter Sache zurückkehrten, so wird man versucht den Ausdruck von diesen zu verstehen. Aber es kann die Meinung sein, dass Etliche aus dem Volke die schüchternen Gerichtsdiener unterstützen oder für sie handeln wollten (so auch *Luthdt.*). — Vs. 46. *Lachm. Tschdf.* nach BLTX *Orig.* u. A. einfacher: ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος; ʼ*Sin.* mit D: οὕτ. ἄνθρ. ἐλάλ., und ebenso im Folg. ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρ. Späterer Zusatz (*de W.*) ist diess schwerlich. Ein ähnlicher Eindruck Matth. 7, 29. Da er aber hier durch das kurze Wort Vs. 37 f. nicht genug motivirt erscheint, so ist anzunehmen, dass der Evglst. nur den „Grundstoff" (*Bmgt.-Cr. Lck.*) einer Rede gegeben habe.ʼ

Vs. 47—49. Die Antwort der Synedristen, die wir uns h. in einer Sitzung denken müssen, ist von Hierarchenstolz und Volksverachtung eingegeben. Von ihrer Verachtung des gemeinen Volkes, עם הארץ, s. d. Belege b. *Schöttg. Wetst. Thol.* Zu ὁ ὄχλος - νόμον ergänzen *Paul. Kuin.* πιστεύει, und nehmen ἐπικατάρατοί εἰσι als nachgebrachtes Epiphonem; einfacher aber ist ὄχλος als Collect. mit dem folg. Plur. zu construiren. ἐπικατάρατοί εἰσι] *ist verflucht* an sich, auf ihm ruht schon durch seine Unkenntniss des Gesetzes der Fluch (das ʼעם הא' war שקץ ein *Greuel*): es ist nicht ein Beschluss des Synedriums, diejenigen, die an J. glauben, mit dem Banne zu belegen. — Vs. 50 f. ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν] *Lachm.* nach BLT Sahid. Verc. *Cyrill.*: ὁ ἐλθ. πρ. αὐτὸν πρότερον (aber sind das genug ZZ. für seinen Text?). And. Codd. verbinden νυκτός mit τὸ πρότερον oder τὸ πρῶτον; and. setzen νυκτός nach πρ. αὐτόν. Man kann hiernach vermuthen, dass Joh. bloss ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν geschrieben; so liest auch *Tschdf.* ʼ*Sin.* lässt den ganzen Zusatz weg, der allerdings aus 19, 39. entstanden sein kann.ʼ — ἐὰν μὴ ἀκούσῃ παρ' αὐτοῦ ʼ(*Sin.* ohne παρ' α.)ʼ πρότερον (*Lachm.* πρῶτον)] Man braucht nicht ὁ κριτής zu suppliren: ὁ νόμος ist auch Richter, insofern er vom Richter repräsentirt wird (*Mey. Win.* Gr. §. 59. S. 463. ähnl.). Nikodemus konnte sich auf das „*höret*" 5 Mos. 1, 16 f. berufen. τί ποιεῖ] *was er treibt*, was sein Thun ist. μὴ εἶ] *Du bist doch nicht auch ein Galiläer?* einer der Anhänger des Galiläers. — Vs. 52. ἐρεύνησον κ. ἴδε] *forsche* (in der Schrift, 5, 39.) *und siehe*, erkenne. ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλ. οὐκ ἐγήγερται] *Lachm.*: ὅτι ἐκ τ. Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται. ʼ*Tschdf.* ebenso, aber mit ἐγήγερται.ʼ Die Umstellung nach BLTX Vulg. al. *Orig.* al. ist dem Nachdrucke des Sinnes günstig; ἐγείρ. aber, das BDKS in m. T. 1. 33. al. auch *Sin.* Vulg. al. lesen (*Orig.*: ἐξέρχεται οὐδὲ ἐγείρεται), ist wahrsch. Besserung, weil die ungeschichtliche Behauptung, dass aus Gal. kein Prophet aufgestanden sei (Elias, Jona, viell. auch Nahum und Hosea waren Galiläer), durch ἐγείρεται gemildert wird, doch aber eben so unbegründet erscheint. Falsch ist es προφήτης für ὁ προφήτης = Messias zu nehmen. Man darf und muss die Einseitigkeit

der Behauptung der Leidenschaftlichkeit der Synedristen, nicht der Unkenntniss des Evglst. (*Brtschn.*) zuschreiben.

'Nach *Baur* S. 166 ff. ist die Tendenz von Cap. VII., nachzuweisen, wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einlässt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist; so zwar, dass J. in drei verschiedenen Arten der Selbstdarstellung dem Unglauben der Juden entgegentritt: im ersten ἐν κρυπτῷ Vs. 10., im zweiten Vs. 28., im dritten Vs. 37 f. Diese ganze Anordnung scheitert schon an der rechten Erklärung von Vs. 10., welcher gar nicht den Auftritt vor den Juden, der ἐν κρυπτῷ geschehen sein soll, in sich schliesst; sie verstösst geg. die Thatsache, dass die Zuneigung des Volks zu J. (Vs. 12. 31. 40. 41.) eben so wiederholt hervorgehoben wird als der Unglaube der Juden; sie übergeht die Unterscheidung zwischen dem ὄχλος und den Volksoberen (durch das ganze Cap.), die auf die Reden J. wie auf die Gegenreden und ihre Beurtheilung von grossem Einfluss ist; sie raubt der Erzählung, in der es dem Evglst. mehr um Thatsachen als um Reden (vgl. zu Vs. 37 f.) zu thun ist, ihre Lebendigkeit; und sie legt dem Evglst. Absichten unter, die nirgends angedeutet sind und neben denen, je nachdem man Verschiedenes urgirt, noch viele andere mit demselben und mehr Recht aufgestellt werden könnten. — Ist es erlaubt, nach einer Tendenz des Verf. zu fragen, so kann es nur die sein, das σχίσμα zwischen dem *Volke* u. den *Oberen*, ja theilweis unter den Letzteren selbst zu schildern, so zwar, dass einerseits die Macht seiner Rede J. Freunde (Vs. 14. 31. 40 f. 46.) erwarb und der göttliche Schutz für ihn eintrat (Vs. 30.), selbst der schüchterne Nikod. ein vorsichtig Wort für ihn einlegte (Vs. 50 ff.), dass aber eben dadurch andererseits die Feindschaft der Oberen an diesem Fest zum Terrorismus (Vs. 13.) sich steigerte, mit dem sich die Absicht der Gewaltthat (Vs. 30. 44.) ebenso wie eine unbesonnene Leidenschaftlichkeit (Vs. 52.) verband. Das *Zusammentreffen* dieser *Thatsachen* am Laubhüttenfest mag den Evglst. bewogen haben gerade sie zu berichten — und viell. auch liegt hierin der Grund, warum er in den *Reden* h. mehr andeutend (Vs. 14.) als ausführend verfährt —; aber eine andere, minder auf's Geschichtliche zielende Absicht darf man ihm nicht zuschreiben. Das Selbstgericht des Unglaubens ergiebt sich als unmittelbarer Eindruck der Thatsachen; ist es aber darum auch Tendenz (*Luthdt.*)?

7, 53 — 8, 11. *Geschichte von der Ehebrecherin.* — Gegen dieses Stück hat die Textkritik sehr viel, weit mehr als gegen 5, 3. 4. einzuwenden. Zwar haben es mehr als 300 Handschrr. u. unter diesen D (doch mit eigenthümlichen Texte, sowie auch in andern die LA. sehr schwankt, was ein Grund des Verdachts ist) FGHKMU, von welchen D u. K die ältesten sind; 'die Constt. ap. 1, 2, 24. kennen es, führen es aber nur als Theil apostol. Tradition, nicht gerade dieses Ev. ein;' *Hieron.* c. Pelag. II, 17. sagt, es finde sich in vielen griech. und lat. Handschrr., und ein. Scholl. berufen sich auf ἀρχαῖα ἀντίγραφα; es findet sich in folgg. Ueberss.: Syr. (doch nicht überall) Arr. Perss. Copt. ed. et ms. Aeth. Arm. Syr. p. ms. Syr. hier.

Slav. ms. et ed. Sax. Vulg. Cant. Colb. Corb. etc. Rd.; bei folgg. KVV.: *Hieron. Ambr. Aug. Sedul. Leo, Chrys. Cassiod. Euthym.* Aber es fehlt in den Codd. BC (vgl. *Tschdf.* Ausg. des Cod. C Proleg. S. 31.) L (wo ein leerer Raum gelassen, der aber nicht für das ganze Stück hinreicht) TX *Δ* (wo ein leerer Raum), in *Sin.*, in ungef. 50 Codd. minuscc. (in ein. aber nur von 8, 3. an) u. ungef. 30 Evv. Den Cod. A kann man nur insofern zu den Zeugen für die Auslassung rechnen, als die fehlenden Blätter nicht hingereicht haben würden das Stück zu fassen. Mit Obelen bezeichnen es Cod. S etl. u. 30 Minuscc.; mit Asterisken Cod. E*Δ* 15 Codd. minuscc. (aber zwei nur von 8, 3. an); am Ende des Ev. haben es 8 Codd. minuscc. u. 1 Ev.; andere bloss 8, 3—11.; andere am Ende von Luk. 21. Das Scholion des Cod. 1. bemerkt, es fehle in den meisten alten Handschrr., und *Euthym.*, es finde sich in den genauen Handschrr. entw. nicht oder mit Obelen. Es fehlt in den ältest. Handschrr. und ersten Ausgg. der Syr., in den meisten Handschrr. d. copt. Uebers. in Sahid. Arm. ms. Goth. Vers. Brix., und wird nicht erwähnt von *Orig.* (ad 8, 22., wo aber keine Veranlassung dazu war) *Apollinar. Theod. mops. Cyrill. Chrys. Bas. Cosm. Nonn. Theoph. Caten. Tert. Cypr. Juv.* Getilgt haben es *Lachm. Tschdf.*; ob aber mit hinreichendem Grunde, da das Stillschweigen des *Orig.* nicht dagegen entscheidend und das Zeugniss der Vulg. dafür ist, lässt sich fragen. Das Urtheil der diplomat. Kritik über die Aechtheit oder Unächtheit hängt bei der widersprechenden Zeugenaussage von der Beantwortung der Frage ab, ob die Weglassung sich nicht daraus erklären lasse, dass man das Stück für anstössig gehalten, wie solches *Aug.* de adulterinis conjugiis II, 17 und der Armenier *Nikon* behaupten; wofür auch spricht, dass manche Codd. bloss 8, 3 ff., wo erst die Hauptanstösse beginnen, weglassen oder als unächt bezeichnen. Dafür dass *Chrys.* es aus diesem Grunde nicht in seinen Homilien behandelt und sein Ansehen Veranlassung zur Auslassung gegeben habe, lässt sich viel sagen (*Matthaei*, Evang. Joann. gr. et lat. append. p. 35 sqq.); doch ist er wenigstens nicht der erste und älteste Zeuge dagg.; auch findet es sich in vielen Evv., und wurde an den Festen der heil. Pelagia u. A. vorgelesen. — Da auch diese Frage nicht entschieden beantwortet werden kann, so müssen die innern Gründe entscheiden, deren nach der Erkl. anzustellende Beurtheilung allerdings den Ausschlag gegen die Aechtheit geben wird. Mit mehr oder weniger Entschiedenheit haben das Stück bezweifelt *Erasm. Bez. Grot. Cler. Wetst. Seml. Griesb. Paul. Wegsch. Lck. Mey. Schu. Feilmos. Credn. Thol. Bmgt.-Cr. Blk.* Beitr. S. 28 ff. *Baur, Luthdt. Ew. Hengstbg.*; hingg. vertheidigt *Mill. Whitb. Lmp. Beng. Heum. Mich. Matth. Strr. Dettmers* (vindiciae αὐθεντ. peric. Joa. VII. Frcf. ad V. 1793.), *Lange, Stäudlin* (Prol. Gott. 1806.), *Hug* (de conjugii christ. vinculo indissol. 1816.), *Kuin. Schulth.* (in *Win.* u. *Engelh.* n. krit. Journ. V. 3.) *Scho.* (ed. N. T. Erkl. d. Evangg.) *Hitzig* (Joh. Mark. S. 205 ff., der Mark. für den Verf. hält) *Mai.* (Comm. I. 24 ff.) *Ebrard, Hilgfld.* Evv. S. 284 ff. *Stier, Lange.*

7, 53—8, 2. *καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τ. οἶκον αὐτοῦ*] Die LA. *ἀπῆλθεν εἰς τὰ ἴδια* ist mehr johann., aber zu wenig beglaubigt. Der Sinn kann nicht wohl sein: Alle hätten Jerus. verlassen und seien nach Hause gereist, sondern entw.: ein Jeder vom Volke sei in sein Nachtquartier, oder: die Mitglieder des Synedriums seien nach Hause gegangen. Das Erstere ist wahrscheinlicher, weil Vs. 1. auch J. Weggehen bemerkt und gerade so Vs. 2. sein und des Volkes Wiederkommen erzählt ist; da aber das Fest vorüber ist (7, 37. — es müsste denn da der 7. Tag gemeint sein), so fällt Letzteres auf. *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*] Dasselbe Nachtquartier wie Luk. 21, 37. 22, 39. Der Styl ist eher synopt. als johann.: es fällt auf *ἐπορεύθη*, *ὄρθρου*, *πᾶς ὁ λαός* (mehr johann. ist die LA. *ὄχλος*), *καθίσας ἐδίδασκεν*. Unjohann. ist die bequeme Breite der Erzählung, aber nicht das Stillschweigen über das, was J. gelehrt, vgl. 7, 14. u. *Grimm* Encycl. XXII. 57. — Vs. 3. *οἱ γραμματεῖς* ist unjohann., 'aber freilich sonst auch, wenn nicht 5, 10 ff., keine Erzählung von Gesetzesfragen, wie sie für diese *γραμμ.* passten (*Bmgt.-Cr.*).' Die LA. *οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ Φαρ.* hat wenig ZZ. für sich, ist auch unpassend. *ἐν μέσῳ*] Joh. 20, 19.: *εἰς τὸ μέσον*. Es ist unklar, ob die Schriftgelehrten und Pharisäer als Zeloten — als solche würden sie das Weib auf der Stelle bestraft haben; oder als Zeugen (so nach Vs. 7.) u. Ankläger (Vs. 10.) — als solche hätten sie sich an die Richter zu wenden gehabt; oder als Richter auftreten — als solche hätten sie ihre Würde blossgestellt.

Vs. 4. *ἐπαυτοφώρῳ*] *Hesych.* *ἐπ' αὐτῷ τῷ κλέμματι* (*φωρά*, *Diebstahl*); dann von jedem Verbrechen wie h. b. *Aelian.* Hist. Anim. 14, 3. — Vs. 5. Nach 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22. sollten der Ehebrecher und die Ehebrecherin getödtet werden, מות יומת, und die unbestimmt gelassene Todesart bestimmen die Talmudisten als Erdrosselung (Mischn. Sanhedr. X, 1. 6.); deren Autorität aber geradezu zu verwerfen und als mosaische Strafe des Ehebruchs die Steinigung anzunehmen (*Mich.* Mos. R. V. §. 262.), ist ebensowenig zu rechtfertigen, als die Hypothese, dass seit Ezechiel's Zeit diese härtere (?) Strafe für den Ehebruch eingeführt worden (*Grot.*), durch Ez. 16, 38. 40. und Sus. 45. gestützt werden kann. Den Fall der Schwächung einer Verlobten 5 Mos. 22, 24., worauf der Gesetzgeber allerdings die Steinigung beider, der Jungfrau und des Mannes, gesetzt hat, h. anzunehmen (*Mey.*) hat auch sein Bedenkliches (vgl. *Lck.*). 'Nur so viel darf man sagen, dass in 5 Mos. 22, 20—25. dem Parallelismus der Verse, der Aehnlichkeit der vier dort genannten Fornicationsfälle, der Wahrscheinlichkeit, nach welcher auch Vs. 25. das allgemeine מות = Steinigung vermöge des Zusammenhangs mit Vs. 24. zu nehmen ist —, diesem Allen gemäss vom Gesetzgeber vielleicht auch Vs. 22. (beim Ehebruch) an die Steinigung gedacht worden sei; aber zu mehr als zur unsicheren Wahrscheinlichkeit kommt man nicht; wenigstens so sicher, als *Ebr. Thol. Ew.* Gesch. Chr. S. 399. annehmen, ist es nicht. Am Schnellsten setzt sich *Baur* über die Frage hinweg: nach ihm ist die Steinigung Vs. 5. als eine gewöhnliche jüd.

Todesart bloss wegen der Erzählungspointe Vs. 7. genannt, obwohl gerade das Umgekehrte, eine Rückbeziehung von Vs. 7. auf Vs. 5., die Wahrheit ist. Die Schwierigkeit bleibt.' Aber diese Schwierigkeit auch bei Seite gestellt, so fragt sich, wie die Schriftgelehrten u. Pharisäer dazu kamen einen so klaren Fall zum Gegenstande einer verfänglichen Frage zu machen und hoffen konnten, eine Antwort von J. zu erhalten, wegen deren sie ihn verklagen könnten (Vs. 6. *πειράζειν* kann nicht ein gutmüthiges Erfahrenwollen sein, *Olsh.*). Und für diese Schwierigkeit giebt es keine genügende Lösung: nicht 1) durch die Annahme, die Todesstrafe des Ehebruchs sei damals wegen der Häufigkeit dieses Verbrechens ausser Uebung gekommen (*Mich. Ebr.*, 'der die Frage fasst: ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei?') — denn J. hätte sich dann nur auf den Gerichtsgebrauch berufen können 'und konnte diess, ohne den Abusus gutheissen zu müssen (*Ebr.*)'; nicht 2) durch Beziehung der Frage auf das politische Verhältniss der Juden zu den Römern, so dass J. entweder durch Entscheidung nach der Strenge des Gesetzes den Schein auf sich geladen, als gebe er den Juden das (ihnen damals genommene) Recht der Todesstrafe — ein Grund ihn bei den Römern zu verklagen — oder durch ein entgegengesetztes Urtheil den Hass der Freunde der Volksfreiheit auf sich gezogen hätte (*Grot.*) — denn J. konnte nach der Strenge des Gesetzes entscheiden, ohne gerade den Juden das Recht der Execution zuzuschreiben; nicht 3) durch die ähnl. Beziehung auf die angeblich damals bei den Juden eingeführte peinliche Gesetzgebung und Rechtspflege der Römer, wornach der Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft wurde und gegen welche die Juden um so mehr anzustreben geneigt waren, als der Zelotengeist des Judas Galiläus noch unter ihnen spukte, den J. leicht durch ein Strafurtheil hätte aufreizen können (*Schulth. Kuin.* ähnlich auch *Hitz. Mai.*) — denn jene Annahme, dass die röm. Obrigkeit streng nach ihrer Gesetzgebung gerichtet habe, ist unerwiesen und unwahrsch.; eine zelotisch-tumultuarische Steinigung aber würde kaum von den Römern als politisches Verbrechen angesehen worden sein, und hätte in jedem Fall die Versucher selbst mit in die Strafe verwickelt; nicht 4) durch Beziehung der Frage auf die von den Römern gemissbilligte Steinigungsstrafe (*Stäudl.* Progr. 1806. *Hug* de conjug. christ. etc. *Mey.*) — denn wenn auch ein bestimmtes Gebot dagegen vorhanden war, so konnte J. dem mos. Gesetze wenigstens durch Fällung eines Todesurtheils genügen, da es ja die Steinigung nicht bestimmt vorschreibt; nicht 5) durch Beziehung der Frage auf die aus J. Grundsatz über die Unauflöslichkeit der Ehe nothwendig zu ziehende Folgerung, dass er für den Ehebruch keine Todesstrafe zulassen könne (*Dieck* in theol. St. u. Kr. 1832. IV. 800 ff.) — denn die Nothwendigkeit dieser Folgerung zugestanden, ist es unwahrsch., dass die Schriftgelehrten soviel Aufmerksamkeit und Scharfsinn bewiesen haben sollten; auch würde J. keinen Anstand genommen haben sich zu dieser Folgerung frei zu bekennen; nicht 6) durch die bei den Versuchern angenommene Voraussetzung, J. werde nach seiner bekannten Milde

gegen die Sünder sich gegen die Strenge des Gesetzes entscheiden (*Aug. Euthym. Neand. Thol. Ew.* a. a. O. *Hengstbg.*) — in der That scheint nach dem Ausgange und Geist der Erzählung die Frage wirklich auf diese Voraussetzung gebaut zu sein, sie ist aber darum nicht weniger falsch und unwahrsch.; denn was berechtigte zu der Erwartung, J. werde sich gegen die Bestrafung des Weibes erklären? Er hatte ja ausdrücklich erklärt, er sei nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; und wenn man auch vermuthen konnte, er werde die Sache vom sittlichen, nicht rechtlichen Standpunkte aus beurtheilen und sich in einem versöhnlichen Sinne erklären: so hatte man damit nicht viel gewonnen. Viel unwahrscheinlicher ist 7) die Voraussetzung, J. werde gegen das Gesetz entscheiden, weil er den Sabbath gebrochen und vom Gesetze der Beschneidung auf eine Weise gesprochen habe, welche sich als eine Herabwürdigung des mos. Gesetzes ansehen liess (*Mich.*) — denn die Rechtfertigung seiner Sabbathstheilung aus dem Gesetze (7, 22 f.) zeugte eben von Achtung für dasselbe. 'Nach *Luthdt.* (vgl. *Bmgt.-Cr.*) lag 8) das Verfängliche der Frage darin, ob sie (die Fragenden) den Befehl Mose's vollziehen sollten, so dass J. im Falle der Verneinung durch Nichtachtung des Gesetzes vor dem Synedrium, im Falle der Bejahung durch Begünstigung der Volksjustiz vor den Römern schuldig geworden wäre — aber freilich zielt ihre Frage doch nur auf die Strafe an sich, nicht auf die Art der Vollziehung. Besser ist es daher wohl, mit *Hilgfld.* Evv. S. 284. anzunehmen, sie hätten J. zu einer entscheidenden Erkl. über die Gültigkeit des mos. Gesetzes drängen wollen: bejahte er und erkannte er das mos. Gesetz an, so erschien seine Nichtbeachtung dess. (5, 18. 7, 23.) verdammlich; verneinte er, so verwarf er das Gesetz selbst; — in beiden Fällen fanden sie, wie sie ihn verklagten (geg. *Mey.*), aber warum erst jetzt (vgl. 5, 18.)? Ganz ohne Schwierigkeit ist keine der Lösungen.' Vgl. die genaue und scharfsinnige Prüfung b. *Lck.* — 'Jede verfängliche Absicht spricht den Pharisäern ab *Baur* S. 172., aber in offenbarem Widerspruch zu dem Vs. 6. erklärten Zweck der Frage.'

Vs. 6. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰς τὴν γῆν] Cod. 37. † προσποιούμενος, Cod. 61. καὶ προσπ., EGHK viele Minuscc. μὴ προσποιούμενος: nur das erstere Glossem ist passend. *Euthym.*: Ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια · προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν καὶ μὴ προσέχειν οἷς ἔλεγον. Das Schreiben in den Sand, Staub u. s. w. kommt im Alterthum (*Aristoph.* Acharn. v. 31. und der Schol. daz. *Wetst.*) wie bei uns als ein Spiel der Zerstreuung, Verlegenheit oder Langenweile vor, 'h. soll es ausdrücken, dass J. mit sich selbst beschäftigt auf die Frage nicht achte;' dass es nicht im Ernste geschah, ist natürlich. 'Nach *Luthdt. Hengstbg.* will J. damit andeuten, dass die Frage keiner Antwort werth sei, nach *Neand. Mey.*, dass er sich nicht in die obrigkeitliche Sphäre mischen wolle, nach *Beng. Thol.* will er auf das Gewissen der Fragenden wirken. Nach den Einen ist der Zug geschichtlich, nach *Hengstbg.* ungeschichtlich.' — Vs. 7. ἀναμάρ-

τητος] ist weder im weitesten (2 Makk. 8, 4., so auch *Baur*, *Luthdt. Hengstbg.*) noch im engsten Sinne (vom Ehebruche), sondern von der Sünde der Unzucht (*Thol. Mey.*) zu verstehen (vgl. Luk. 7, 37. ἁμαρτωλός), von welcher wohl keiner der Ankläger sich rein wissen mochte. 'Desshalb kann auch eine Beziehung auf die bürgerliche Schuldlosigkeit dieser Leute (*Bmgt.-Cr.*) schwerlich im Sinne J. gelegen haben. — Die Antwort J. selbst hat verschiedene Deutungen erfahren': Fasst man dieselbe vom sittlichen Standpunkte aus (welchen er um so eher einnehmen konnte, als die Versucher durch ihre an ihn als eine Privatperson gerichtete Frage den Standpunkt des öffentlichen Rechts aufgegeben hatten, er auch sonst sich nicht auf Rechtshändel einliess, Luk. 12, 14.), von welchem nur derjenige als gerechter Ankläger und Richter erscheint, der sich selbst rein weiss — wie denn selbst nach rechtlichen Begriffen die öffentlichen Ankläger und Richter unbescholtene Leute sein sollten —: so erscheint sie als ganz passend 'und ist dem Grundsatz Matth. 7, 3 ff. entsprechend.' Dass J. überhaupt die bürgerliche Strafgerechtigkeit habe aufheben wollen (*Luth.*: „Also predigt man im Reiche Christi, und wenn diese Predigt kommt, die hebet auf das Schwert, den Richter und Alles"), liegt nicht unmittelbar in seiner Antwort; indess ist so viel richtig, dass wenn das sittliche Princip ganz in den Staat eingehen könnte, an die Stelle der Strafe die verzeihende und erziehende Liebe treten würde. '*Baur* findet in der Antwort den Gedanken ausgesprochen: „es giebt keine Sünde, die nicht vergeben werden kann (aber Matth. 12, 31 f.?), deren Vergebung man nicht für möglich halten muss, sobald man nur das Bedürfniss der Sündenvergebung anerkennt." Allein so wird der durch und durch concrete Satz in's abstract Allgemeine gezogen; der Gegenstand der Antwort, die Berechtigung der Pharisäer zur Vollziehung des Urtheils, wird in die Frage über Sündenvergebung, von der hier noch gar keine, und Vs. 11. nur bedingt die Rede ist, verkehrt; und auf diese Erklärung hin bleibt völlig unerklärlich, wie die Pharisäer so in ihrem sittlichen Bewusstsein getroffen werden konnten, wie Vs. 9. vorausgesetzt wird. Also widerspricht sich die Erzählung entweder selbst, oder die Antwort J. hat eine ganz specielle Beziehung auf bestimmte Sünden und die Art des Lebens der Pharisäer (s. oben).' — Vs. 8. J. bückt sich abermals und spielt den Zerstreuten, nach *Euthym.* um den Anklägern die Beschämung zu erleichtern und ihnen Gelegenheit sich fortzuschleichen zu geben. Falsches Glossem der Codd. U 40. etc.: (ἔγραφεν) ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

Vs. 9. εἷς καθ' εἷς] vgl. Mark. 14, 19. ἀρξάμενοι ἕως τῶν ἐσχάτων] ähnl. Constr. wie Matth. 20, 8. Luk. 23, 5., aber natürlicher. 'ἕως τῶν ἐσχάτων ist kritisch unsicher (*Thol. Bmgt.-Cr.*).' Die πρεσβύτεροι *Aelteste*, nicht dem Alter (*Mey. Luthdt.*), sondern dem Ansehen und Amte nach, entgegengesetzt den ἐσχάτοις fallen auf, theils weil Joh. dafür ἄρχοντες gesetzt haben würde, theils weil man nicht recht sieht, wie sie hieher kommen: es scheint, dass die γραμμ. κ. Φαρ. theils Aelteste theils Privatpersonen gewesen sein sollen; sonst aber

werden πρεσβύτεροι und γραμματεῖς unterschieden. Dass sie in förmlicher Rangfolge abziehen, ist nicht ein Zug der Erzählung, der aus dem Leben gegriffen wäre; 'doch mildert sich das, wenn ἕως τῶν ἐσχάτων unächt ist. Dass sie aber überhaupt sich in dieser Weise getroffen fühlen, ist ein Beweis, dass die Antwort J. von ihnen in bestimmten concreten Beziehungen aufgefasst worden sei. So will es auch die Erzählung.' καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησ. κτλ.] Es versteht sich, dass die Umgebung der Jünger und des Volkes blieb, denn sonst wäre es eine allzugrosse Ungereimtheit. — Vs. 10. οὐδείς σε κατέκρινεν] eine etwas unpassende Frage, offenbar wegen des folg. οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω so gefasst. Eine lat. LA. hat *lapidavit*. — Vs. 11. οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω] hat, zumal in Verbindung mit der folg. Warnung, nichts Auffallendes oder Christi Unwürdiges. Eine peinliche Strafe ist immer nichts weiter als ein Sündopfer für die gemeinschaftliche Schuld der Gesellschaft, welche theils einen Antheil an der Schuld des Verbrechens trägt, theils noch nicht genug vom sittlichen Geiste durchdrungen ist um den Gefallenen wieder aufzurichten. J. musste von seinem Standpunkte und nach seinem Lebenszwecke die Besserung des Weibes, nicht ihren Tod wollen. πορεύου κτλ.] 'diese Warnung scheint allerdings etwas zu mild (*de W.* 3.) zu sein, aber man darf nicht übersehen, dass das W. J. zur Busse anregt; ergo et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem (*Aug.*).'

Was nun die aus der Texterklärung sich ergebenden *innern Gründe* betrifft, so ist 1) die Sprache und Erzählungsweise nicht johann., s. z. 7, 53 — 8, 3. 9., wozu noch das häufige δέ kommt, wofür Joh. gew. οὖν setzt (*Wtst.*). 2) Der Zusammenhang des Stücks rück- und vorwärts ist so ganz lose, und der Mangel aller Beziehung auf die vorher und nachher berichteten Vorfälle und Reden so auffallend, dass man kaum glauben kann, Joh. habe es eingefügt*). Zwar erscheint 8, 12. abgerissen, aber diess mag eben zugleich mit Vs. 15. zur spätern Einschaltung Veranlassung gegeben haben. 3) Die Schwierigkeit Vs. 5 f. und die Unwahrscheinlichkeit

---

*) 'Dgg. sieht *Ebr.* Krit. S. 405 f. (vgl. *Olsh.* Comm. 4. A.) die „grösste factische Beziehung" auf 7, 45 ff. und das ganze Cap. 7. Allein wenn diese in der Anklagesucht der Pharisäer bestehen soll, so ist zu bemerken, dass sie nach dem Evglst. vor- und nachher (7, 30. 45. 8, 20.) sich damit nicht mehr begnügen, sondern zur Anwendung von Gewaltthat schreiten. So wäre dieser Versuch hier um so unpassender, je schwächer und nutzloser er an sich gewesen sein müsste (siehe zu Vs. 5 ff.). Auch liegt darin, dass sie das Weib zu ihm führen, eine, wenn auch ironische, Scheinanerkennung: diese passt nicht zu ihrer rücksichtslosen und offenen Feindseligkeit (7, 53 ff.). Die Rede 8, 15—17. kann unsere Erzählung zur Voraussetzung haben, aber „unverständlich" (*Ebr.*) ohne sie ist sie nicht, vgl. 7, 24. Die Aufeinanderfolge der Heilung (5, 1 ff.) und der Speisung (6, 1 ff.) lässt sich gar nicht vergleichen (*Ebr.*), schon das μετὰ ταῦτα und die verschiedene Oertlichkeit (6, 1.) sollte davon abhalten. Uebrigens muss schon der Umstand, dass der Abschnitt selbst im Ev. verschieden eingereiht worden ist (so von einigen Codd. nach 7, 36.), davon überzeugen, dass seine jetzige Stelle schon früh unpassend gefunden worden ist.'

Vs. 9. verstärken allerdings den Verdacht gegen die johann. Abfassung; da jedoch nicht nur Matth. 22, 35. eine ähnl. Schwierigkeit vorkommt, sondern auch die johann. Erzählungen selbst Räthsel und Schwierigkeiten darbieten (2, 4 f. 4, 16. 52. 5, 7. 6, 6. 21.): so mag die Erzählung leicht in den Rang synoptisch-traditioneller gestellt werden. Sie stammte aus der mündlichen Evangelien-Ueberlieferung (die von *Euseb.* KG. III, 39. berührte Erzählung des Hebräer-Ev. von einem Weibe, das „vieler Sünden wegen" bei J. angeklagt wurde, ist, obwohl sie auch *Lck. Blk.* für identisch halten, unstreitig verschieden), und wurde später schriftlich aufgezeichnet und eingeschaltet. *Luthdt.* führt sie auf eine mündliche johanneische Quelle zurück; aber Cap. 21., von dem Aehnl. gilt, hat doch ungleich mehr johanneischen Sprachcharakter. Genaueres festzustellen — wie ihr einen Platz hinter Luk. 21, 38. (*Bmgt.-Cr.*) oder zwischen Mark. 12, 13—17. u. 18—27. anzuweisen — bleibt bedenklich weil unerweislich. — Nach *Baur* S. 170 ff. ist die Hauptidee des nach ihm natürlich unhistorischen Abschnitts „das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber der von den Pharisäern gegen J. erhobenen Anklage (wo im Ev. und der Erzählung?), dass er mit Sündern umgehe und es mit der Vergebung der Sünden so leicht nehme." Die einzelnen Voraussetzungen für diese Auffassung sind an ihrem Orte (Vs. 5. 7. 9.) widerlegt, und damit fällt das Ganze.

8, 12—59. *Fernere Reden J. in Jerusalem.* Unter Voraussetzung der Aechtheit von 7, 53—8, 11. kann πάλιν - - ἐλάλησε auf 8, 2. bezogen werden, so dass diese Rede die Fortsetzung des dortigen Lehrvortrags wäre, wie denn auch Vs. 20. gesagt wird, dass J. gelehrt habe. Schliessen wir hgg. jenes Stück aus, so bezieht sich Vs. 12. wahrsch. auf 7, 37., wie Vs. 21. sich wieder auf Vs. 12. bezieht und 10, 7. 20, 21. die gleiche Formel wiederkehrt. In beiden Fällen ist der Zusammenhang sehr lose. Eben so unbestimmt ist das Zeitverhältniss der nun folgg. Reden. Eine Beziehung auf das Fest findet sich mit Sicherheit nirgends. Für die Bildrede Vs. 12. hat man vergeblich eine Veranlassung in einem Festgebrauche nachzuweisen versucht. S. d. Anm. Seit 7, 43. ist der ὄχλος der Festbesucher, wie es scheint, nicht mehr auf der Scene. Auch werden die Reden, obgleich zum Theil ganz ähnlich, in keine Beziehung zu den vorhergeh. gesetzt: vgl. 8, 21 f. mit 7, 34 ff., 8, 46. mit 7, 18. Da Vs. 20. die Oertlichkeit angegeben ist, vorher und nachher aber nicht; da 7, 40. J. es mit dem ὄχλος, 8, 13. mit den Pharisäern, Vs. 22. mit den Juden, Vs. 30 ff. theils mit gläubigen theils mit feindlichen Juden zu thun hat: so glaubt *Lck.*, dass eine Verschiedenheit der Zeit und des Tags vorauszusetzen sei; auch scheine für so viele Reden und Gegenreden (zumal da aus den Reden J. nur die Hauptmomente ausgehoben sein möchten) Ein Tag, zumal ein Festtag zu kurz zu sein (?). Merkwürdig ist, dass die Reden Vs. 14—19. Wiederholungen oder Anklänge von 5, 31. 37. enthalten, und Vs. 21. parallel mit 7, 34. ist, mithin der Charakter der Eigen-

thümlichkeit nicht so bestimmt hervortritt wie sonst und wie, in der dritten Reihe von Reden Vs. 31 ff. ʻDarnach scheint es *de W.*, dass der Evglst. h. wie anderwärts (10, 1. 15, 1.) den geschichtl. Faden nicht sicher festzuhalten gewusst hat. Allein es kommt dem Evglst. h. eben auf die Reden an und zwar weil in ihnen die Spitzen des Selbstzeugnisses J. und des jüd. Gegensatzes so scharf wie charakteristisch hervorgetreten sind (vgl. *Luthdt. Thol.*). *Mey. Ew. Hengstbg.* verlegen diese Scenen jenseits des Festes.ʼ

Vs. 12—20. *Erste Reihe von Reden*: *J. das Licht der Welt; sein wahrhaftes Selbstzeugniss und Gottes Zeugniss von ihm.* — Vs. 12. τὸ φῶς τοῦ κόσμου] ungef. wie *Licht der Nationen* Jes. 42, 6. vom Propheten oder Messias gesagt; im niedern Sinne Matth. 5, 16. von den Jüngern. Die Bildrede ist der 7, 37. ähnl., und es ist natürlich sich dafür ebenfalls nach einer Veranlassung in einem Festgebrauche umzusehen. *Wetst.* vergleicht das Anzünden von zwei hohen Leuchtern im Vorhofe der Weiber (wo auch das γαζοφυλάκιον Vs. 20.), das jedoch am Abende des ersten Tages des Laubhüttenfestes geschah (Succ. V, 2.), dessen Fortdauer die übrigen Festtage hindurch nicht genug erwiesen ist (*Maimon.* b. *Dachs* ed. tr. Succ. p. 431.) und das sicherlich am letzten Tage nicht mehr Statt fand, so dass J. höchstens auf das Auslöschen (*Paul.*) ʻoder den Anblick (*Hug, Lange*)ʼ der Leuchter hätte anspielen ʻoder an etwas Vergangenesʼ erinnern können. Weder die Beziehung auf die untergehende (*Paul.*) ʻnoch auf die aufgehende*(*Stier*)ʼ Sonne, noch auf die (sehr ungewisse) Vorlesung des Abschn. Jes. 42. am Feste, ʻzu welcher Annahme auch *Bmgt.-Cr* wieder hinneigt,ʼ ist wahrscheinlich. *Licht* wie *Finsterniss* ist im weitesten, sowohl theoretischen als praktischen Sinne zu nehmen. τὸ φῶς τῆς ζωῆς] *das Leben* (Heil) *gebende Licht*, vgl. ὁ ἄρτος τ. ζωῆς (6, 48.).

Vs. 13. Mit ihrem Einwurfe hätten sich die Pharisäer ausdrücklich auf das Zugeständniss J. 5, 31. berufen können; es fehlt aber die Beziehung darauf, wie überhaupt auf die dortige ähnliche und doch wieder verschiedene Rede. — Vs. 14. Der Scheinwiderspruch, in den J. h. mit jenem Zugeständnisse geräth, löst sich dadurch, dass er dort sagt, wie auch er der gew. menschlichen Regel folgen und fremdes Zeugniss für sich anführen könne, obwohl er davon keinen Gebrauch mache (5, 34.), h. hgg. nach dem höhern Grundsatze, dass Göttliches nur durch sich selbst bezeugt und bewiesen werden kann, verfährt. Uebr. ist in der Sache selbst kein Widerspruch. Sein auf dem Bewusstsein (ὅτι οἶδα κτλ.) seiner göttlichen Sendung beruhendes Selbstzeugniss (vgl. auch 7, 29.) entspricht gewissermaassen dem Zeugnisse seiner Werke (5, 36.), indem diese doch immer ein solches Bewusstsein voraussetzen. πόθεν ἦλθον] *woher ich gekommen bin*, d. h. dass ich von Gott gekommen bin. κ. ποῦ ὑπάγω] *und wohin ich* (nach meinem Tode) *gehe.* Dieses ist h. und 13, 3. als Wechselbegriff der göttlichen Sendung anzusehen, welche eine Rückkehr zu Gott voraussetzt. ʻBeides schliesst sich zusammen in πόθεν εἰμί (7, 28.).ʼ ὑμεῖς δὲ -- ὑπάγω]

Die LA. ἢ ποῦ ὑπάγω hat das Zeugniss von BDKTUXΔ 1. etc. Vulg. etc. für sich, und scheint von der gew. καί (was auch *Sin.* hat) der beliebten Gleichförmigkeit wegen verdrängt worden zu sein: daher *Griesb. Scho. Tschdf.* sie aufgenommen haben. ἢ disjungirt, was καί verbindet (*Fr.* ad Marc. 7, 13.). — J. setzt seinem Bewusstsein die nichts davon ahnende Stumpfheit seiner Gegner entgegen (vgl. 7, 28 f.).

Vs. 15. ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε] κ. τ. σάρκα kann = κατ' ὄψιν 7, 24. sein, wenn näml. von den äusserlichen Merkmalen, der menschlichen niedrigen Abkunft (7, 27.) des zu Beurtheilenden, die Rede ist; es kann aber auch die innere Regel der Gesinnung bezeichnen: nach fleischlicher selbstsüchtiger leidenschaftlicher sündhafter Art, wie κατὰ σάρκα περιπατεῖν (Röm. 8, 1.). Der ganze Satz kann doppelt bezogen werden entweder auf die Beurtheilung des messian. Charakters J. oder auf die Verwerfung seines Zeugnisses: letztere Beziehung verdient den Vorzug, weil so κρίνειν die Nebenbedeutung des Verurtheilens bekommt; dazu aber schickt sich auch die zweite Fassung von κατὰ τὴν σάρκα gut. ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα] Dass diess ein relativer beschränkter Gegensatz sei, ist unzweifelhaft durch das Folg. u. 5, 22. 27. 30.; wodurch ist er aber zu beschränken? Nicht durch ein hinzugedachtes νῦν (*Aug. Chrys. Euthym.*), wofür kein Grund vorhanden, oder κατὰ τὴν σάρκα (*Cyr. Kuin.*, dem Sinne nach auch *Lck. Stier*), wodurch die Wiederaufnahme καὶ -- ἐγώ, die offenbar absolut ist, in falsche Stellung kommt, oder μόνος aus Vs. 16. (*Strr.*), wodurch das Folg. vorweggenommen wird. Besser *Calv. Bez.:* ich enthalte mich des Richtens, indem ich darauf bedacht bin zu lehren ʿoder mit erweitertem Gegensatz *Luth. Mey. Bmgt.-Cr. Mai.*: meine Bestimmung ist nicht das Richten, sondern das σώζειν (vgl. 3, 17. 12, 47.) — allein beide Antithesen liegen nicht unmittelbar in dieser Stelle.' Darum am besten: *ich* (nicht bloss als gew. Mensch betrachtet, sondern zugleich als Individuum und als Messias, vgl. 3, 17.) *richte Niemanden* (um zu richten), ʿd. h. nicht sowohl: ich habe keine Lust am Richten, sondern: ich finde darin nicht meinen Zweck (vgl. Matth. 7, 1.). Aehnl. *Luthdt. Thol. Hengstbg.*' — Vs. 16. καὶ -- ἐγώ] *wenn ich aber auch richte*, gedrungen durch den Conflict der Verkehrtheit mit der Wahrheit; ʿwomit nicht eine Ausnahme von seiner Maxime (*Mey.*), sondern das Richten gem. ist, was eben durch jenen Conflict zu seinem eigentl. Lebenszweck nothwendig hinzutritt.' ἀληθής ἐστιν] Gegentheil von κατὰ τ. σάρκα. ʿNach der and. gut, aber nicht von *Sin.*, bezeugten LA. ἀληθινή ist das Gericht als ein ächtes, seiner Idee entsprechendes bez.' — ὅτι -- εἰμί] *denn ich stehe* in allem, was ich thue, *nicht allein* = οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ κρίνω (5, 30.). ἀλλ' ἐγὼ κ. ὁ πέμψας με πατήρ] *sondern ich und -- der Vater* sind Eins, sind mit einander. Es ist anschaulicher, obgleich sprachlich undeutlicher Ausdruck der Verbindung. Schwerlich ist es richtig mit *Mey.* bei εἰμί zu ergänzen ὁ κρίνων, so dass auch h. οἱ κρίνοντες sich unterschöbe.

Vs. 17 f. J. giebt nun seiner Rede eine neue Wendung (syn-

taktisch durch *καὶ δέ*, vgl. 6, 51., bezeichnet), indem er sich der Form nach (und somit nicht im Ernste) der Regel, welche im Gerichte galt, unterwirft und zwei Zeugnisse für sich anführt. *ἐν -- ὑμετέρῳ*] *in eurem Gesetze*, mit Nachdruck: auf das ihr solchen Werth legt, vgl. 5, 39. ʻNach *de W.* kann nur Jemand so reden, der das Gesetz entweder als Nichtjude oder als Christ ansieht, vgl. 15, 25. Auch *Thol.* weist diese Redeweise der späteren Reproduction des Evglst. zu. Indess nothwendig ist das nicht.ʼ *γέγραπται*] 5 Mos. 19, 15. aber nicht mit diesen WW., sondern: „Auf Aussage zweier oder dreier Zeugen soll eine Sache bestätigt werden.“ *ἐγώ - ἐμαυτοῦ*] *ich bin es, der von mir selber zeugt*; *ich,* nicht: als menschlicher Kenner meiner selbst (*Paul.*); nicht: als Sohn Gottes und die zweite Person in der Gottheit (*Olsh.* mit Hinzunahme auch des heil. Geistes als des dritten himmlischen Zeugen); sondern: als Individuum nach dem mir inwohnenden Bewusstsein meiner göttlichen Sendung. *καὶ -- πατήρ*] *und von mir zeugt der Vater*, vgl. 5, 37. Der reine Gedanke ist: Mein auf Selbstbewusstsein beruhendes Selbstzeugniss findet (wie im Gerichte der eine Zeuge in der Aussage des andern) seine Bestätigung in der Gottesoffenbarung, die jeder Empfängliche in meiner Erscheinung, meiner Lehre, meinem Wirken vernimmt.

Vs. 19. *ποῦ -- σου*] *Wo ist dein Vater?* Sie scheinen an den leiblichen Vater zu denken (*Olsh.*), was zwar nicht 5, 18. aber wohl 8, 27. und dem bekannten Typus entspricht; denn von Gott können sie nicht fragen, wo er sei, und den Sinn *δεῖξον ἡμῖν τ. πατ.* 14, 8. können die WW. nicht haben. ʻDass J. schon so häufig und unzweideutig auf Gott als seinen Vater hingewiesen hat (*Mey. Luthdt.* u. A.), kann nach der sogleich folg. Antwort J. nicht gegen diese Fassung geltend gemacht werden. Auf Verstellung deutet nichts.ʼ *οὔτε -- μου*] *Ihr kennet weder mich noch meinen* (wahren) *Vater*, d. h. hättet ihr Sinn für das Göttliche in mir, so würdet ihr auch meinen Vater kennen. Zum Grunde liegt die Idee seiner Gleichheit mit dem Vater (14, 9 f.). — Vs. 20. *ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ*] ʻnicht: an, bei (Apok. 11, 1.), sondern in (*Win.* §. 48. 1. S. 344.) der Schatzkammerʼ; vgl. Anm. z. Luk. 21, 1. *διδάσκ. ἐν τ. ἱερῷ*] allgemeine Angabe sowohl des Lehrgeschäfts als des Orts wie 7, 28. *ὅτι -- ἡ ὥρα αὐτοῦ*] vgl. 7, 30.

Vs. 21—29. *Zweite Reihe von Reden: Todesandeutung und daran geknüpfte Warnung: Antwort J. auf die Frage, wer er sei.* — Vs. 21—24. *Die Todesandeutung und Warnung.* — Vs. 21. Ueber Zeit und Ort der nun folgg. Reden schweigt der Evglst. Die Angabe in Vs. 20. kann ebensowohl die vorr. von den folgg. trennen, als für beide gemeinschaftlich sein sollen. ʻNicht sowohl aus dem *αὐτοῖς* Vs. 21. (*Lck.*, vgl. aber Vs. 12.) sondern aus Vs. 22 ff. ergiebt sich, dass die Zuhörerschaft wesentlich dieselbe war.ʼ *ἐγὼ ὑπάγω κτλ.*] vgl. 7, 34., wo es in ähnlicher Stellung wie h. vorkommt. *ζητήσετέ με*] aus 7, 34. zu ergänzen: ʻalso sinnlicher Art.ʼ *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν*] nicht: *wegen eurer Sünde*, des Unglaubens nämlich (*Lmp. Kuin.*), sondern *in eurer Sünde* (Vs. 24. steht der Plur., der sich durchaus nicht für die Sünde des Unglaubens schickt),

die nicht durch den Glauben an mich gehoben ist, in ungebessertem Zustande, vgl. 9, 41. (*Theoph. Euthym. Bez.*[?] *Paul. Lck. Mey. Bmgt.-Cr. Mai.* u. A.). 'Es ist damit aber nicht bloss eine Folge des „bei Lebzeiten J.", sondern des überhaupt bewiesenen Unglaubens gem. und der Ausdruck sagt positiv und stärker, was das οὐχ εὑρήσετε negativ. ὅπου - - ἐλθεῖν] ist richtig zu verstehen (7, 34.) in Beziehung auf den Ort der Seligen, wohin die Ungläubigen nicht kommen können (*Mey.* u. A.); *de W.* aber sagt: „wenn der Evglst. nicht etwa den WW. an den verschiedenen Stellen einen verschiedenen Sinn unterlegt (was möglich wäre), so müssen wir wegen 13, 33. dieser Erkl. uns enthalten." Indess vgl. 13, 36.'

Vs. 22. Die Vermuthung der Juden ist nichts als ein Spott wie die ähnl. 7, 35. 'und auch ebenso wie diese durch das ὑπάγω herbeigeführt.' Der Gedanke, den *Wetst.* (früher *Lck. Thol.*, *Bmgt.-Cr. Mai. Mey.*) ihnen unterlegt, dass, wenn er sich selbst tödten und als Selbstmörder in die Hölle gehen wolle (*Joseph.* B. J. III, 8. 5.), sie ihm nicht nachfolgen könnten, ist nicht sehr wahrsch. 'und seine Voraussetzung in der damaligen Volksmeinung durch *Joseph.* nicht genug bezeugt'; wenigstens kann man nicht sagen, dass sie damit J. das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε hätten verstärkt zurückgeben wollen, da sie die WW. nicht an ihn selber richten. — Vs. 23 f. J. Antwort bezieht sich nicht auf den Spott der Juden, sondern giebt den Grund ihres Unglaubens an, durch den sie in ihren Sünden sterben werden. Dieser Grund ist ihre irdische Gesinnung, wodurch sie mit ihm, der dem Himmel angehört, in Gegensatz stehen. εἶναι ἔκ τινος bezeichnet h. wie oft b. Joh. die Angehörigkeit der Gesinnung und Richtung nach (Röm. 2, 8.). τὰ κάτω = ὁ κόσμος, das Irdische, entgegengesetzt τὰ ἄνω (Col. 3, 1 f.) das Himmlische. 'Dagg. dass τὰ ἄνω auf die übersinnliche Würde, u. οὐκ ἐκ τ. κόσμου τούτ. auf die Gesinnung bezogen werde (*Bmgt.-Cr.*), ist die Antithese in τὰ κάτω.' εἶπον οὖν κτλ.] verknüpft, aber nicht ganz deutlich; deutlicher wird die Gedankenverbindung, wenn man einschaltet: Darum könnt ihr nicht an mich glauben, was in dem nachh. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε liegt. ὅτι ἐγώ εἰμι] *dass ich es* (nämlich der Messias) *bin*, vgl. 4, 26.

Vs. 25. σὺ τίς εἶ] Diese Frage, 'die als Frage der Geringschätzung zu fassen ist,' verlangt eine Erkl. des elliptischen ἐγώ εἰμι, das man nicht verstand oder nicht verstehen wollte. τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν] Hier ist jedes W. zu erwägen. τὴν ἀρχήν ist nicht substantiv (Vulg. *Aug. Ambr.*), sondern adverb. zu nehmen, wie es oft vorkommt. Es heisst 1) *anfangs* (1 Mos. 43, 18. 20. Dan. 8, 1., Stellen b. *Wetst. Elsn. Schwarz*), und allenfalls auch *von Anfang an;* aber nicht *erstlich*, *für's Erste;* 2) *von vorn herein*, und daraus als Folgebedeutung: *überhaupt*, *allerdings*, dann aber 's t e t s, nicht bloss: am häufigsten, vgl. *de W.* 3. u. St. u. Kr. 1834. 925 ff.', mit der Negation*), und schwerlich je (auch nicht *Herod.* 1, 9., wo

---

*) 'Wenigstens muss der Gedanke verneinend sein. Dieser *Lennep*'sche Kanon hat vollständig in Geltung zu bleiben. *Lck.* bezweifelt ihn bei Plato

es auch *von vorn herein*, *überhaupt*, nach *Lange gleich*, heisst) als Versicherung = ἀμήν. Die Schreibung ὅτι, wornach Lateiner *quoniam* oder *quia* setzen, giebt durchaus keinen Sinn, und man muss ὅ τι schreiben. λαλεῖν ist nicht geradezu = λέγειν, *dicere*, *sagen*, sondern *reden* (3, 11. 34. 6, 62. 8, 28. 38. 10, 6. 12, 48. 50. 14, 10.), so dass auf die Handlung, die Art, den Geist der Rede, nicht auf deren bestimmten Inhalt Rücksicht genommen wird. Was nun die Constr. betrifft, so ist nach den meisten Ausll. τὴν ἀρχὴν - - ὑμῖν als selbstständiger Satz zu nehmen und zum ersten W. ἐγώ εἰμι zu ergänzen. Gegen die Verbindung mit Vs. 26. (Codd. 86. 157. 235. Ev. 24. Veron. *Scal. Kntchb. Raph. Beng. Olsh. Bäuml.* a. a. O. S. 395 f. *Hofm.* Schriftbew. I. S. 65. II. S. 178.) ist einzuwenden, dass so J. auf die Frage keine Antwort giebt, 'und wenn man der Frage eine Wendung geben will, dass sie nicht nothwendig eine Antwort J. verlangt, so ist doch weiter dagg.': dass dadurch die WW. ὅ τι κ. λαλῶ ὑμῖν keine richtige Stellung erhalten, indem sie eine vorausgeschickte Parenthese bilden; dass ὅ τι st. des Plur. ἅτινα stehen muss, wenn man nicht wie *Olsh.* λαλῶ widerrechtlich für λέγω nimmt: *Fürs erste habe ich, was ich euch auch offen* (?) *sage*, *Vieles an euch zu tadeln* u. s. w.; endlich dass τὴν ἀρχήν in dieser Verbindung seine wahre Bedeutung nicht wohl behaupten kann. 'Nach *Hofm.* ist τὴν ἀρχήν im Ggstz. zu einem τὸ τέλος gedacht d. i. zu einer Zeit, wo das, was J. jetzt rede, durch die That sich bewähren werde (Vs. 28.), und das Ganze zu fassen: „Anfänglich, nämlich für jetzt, weil diess die Zeit ist, wo er zu ihnen redet, hat er viel über sie zu reden und zu urtheilen mit Worten"; aber diese Erkl. trägt einen Gegensatz ein, der nicht vorhanden, und verstösst gegen das καί, welches nicht in den Hauptsatz hinüber zu denken ist (*Mey.*). Die Auskunft, die Worte mit *Lachm. Lck.* 3. *Mey. Hilgfld.* Evv. S. 287. als Frage zu lesen, hat im Allgemeinen den Zusammenhang des Textes gegen sich (vgl. *Win. Gr.* §. 54. 1. S. 412.); überdiess hat die Erkl. von *Lck.* 3.: *überhaupt*, *warum rede ich nur noch zu*

Epin. 973 D, aber da steht ἐξ ἀρχῆς und nicht ἀρχήν, bei Solon Iamb. fr. 29., aber hier hat *Ahrens* ἄρδην für das handschriftliche, aber sinnlose ἀρχήν emendirt mit allgemeiner Zustimmung, bei Heliod. IX. p. 409., wo aber wegen des dabeistehenden ὅλως die Bedeutung *von vornherein* vorzuziehen ist. Der Accus. ist als ein *Erstrecken* in der Zeit zu beurtheilen, siehe *Krüger* Gramm. II. §. 46. 2.; ferner der vorgesetzte Artik. dient dazu das ἀρχήν im bewussten Gegensatz zu einem andern Zeitraum zu markiren, vgl. *Krüg.* Gr. §. 50. 5. A. 13., und erst aus der Bedeutung *von vornherein* ist die andere: *überhaupt* abzuleiten, vgl. *Herm.* ad Soph. Antig. 92: „atqui quod statim ab initio non est, non est omnino." Die Regel also ist: (τὴν) ἀρχήν (mit oder ohne Art. wie bei τέλος) *ohne* Negation heisst immer: *von vornherein*; mit Art. steht es so Plat. Symp. p. 190 B. Eryx. 398 B., Arrian. Anab. III, 11, 1. Lucian. ed. Reitz I. p. 669.; ohne Art. Herod. 1, 9. (*de W.* 3.); es kann aber auch in diesem Sinn *mit* der Negation stehen, Xen. Cyrop. I, 2, 3.; — wenn es aber *überhaupt* heisst, darf die Negation *nicht* fehlen oder muss der Gedanke verneinend sein, vgl. Lucian I. p. 66. 140. 543. II. p. 857. 267. 355. u. öft. So ist h. die Bedeutung *von vornherein* wohl erwiesen.'

Euch? (nach *Euth.* u. *Locella* Xenoph. Ephes. annotatt.) — im Allgemeinen zwar philologisch gerechtfertigt, denn die Frage ist abweisend negativ, aber in Bezug auf die Fassung des ὅ τι als *warum* für den neutest. Sprachgebrauch mindestens sehr bedenklich — hauptsächlich gegen sich, dass eine solche und mit „überhaupt" eingeleitete Frage im abweisenden Sinn gebraucht, wie sie es sein soll, schon Entgegnungen auf die Frage der Juden: σὺ τίς εἶ voraussetzt, während diese hier doch fehlen; die Deutung von *Mey.: was ich ursprünglich* (von vornherein) *auch rede zu euch?* sc. fraget ihr? d. h. nach dem fraget ihr, was von Anbeginn den Inhalt meiner Reden ausmacht? würde einen angemessenen Sinn geben, aber auch nothwendig einen Zusatz zu den Textesww. fordern; die ähnl. Fassung von *Hilgfld.: überhaupt, was ich sogar zu euch rede, — soll ich noch antworten?* bringt das τὴν ἀρχὴν nicht zum Recht.' — Von den Erkll., welche der oben angegebenen ersten Constr. folgen, sind in Ansehung des ὅ τι καὶ λαλῶ folgg. falsch: *Ich bin, was ich euch auch anfangs* (oder von Anfang an) *gesagt habe* (*Bez. Calov. Cleric. Heum. Elsn. Thol.*), 'wobei allerdings das Präs. λαλῶ das in der Gegenwart noch Fortdauernde ausdrücken könnte, aber die Wortstellung willkürlich verändert ist und wenigstens καί vor τὴν ἀρχὴν stehen müsste'; *Gleich anfangs habe ich gesagt, was ich auch jetzt euch sage* (*Bretschn.*), mit willkürlicher Ergänzung des λελάληκα. In Hinsicht auf τὴν ἀρχὴν und λαλῶ sind folgg. falsch: *Primum sum quod etiam dico vobis* (*Erasm.*); *Durchaus* (nichts Anderes oder kein Anderer bin ich, als) *was ich euch auch sage* (*Kuin. Lck.* 2. *Bmgt.-Cr. Mai. Win.* a. a. O.). In Ansehung des ἀρχὴν u. ὅ τι ist falsch: *Erstlich der, der ich mit euch rede* (*Luth.*); *Fürs Erste bin ich das, als was ich auch jetzt rede* (*Paul.*). Aber letztere Erkll. kommen dem richtigen Sinne am nächsten, welcher ist: *Von vornherein* (vor allen Dingen [?]) *bin ich, was ich auch zu euch rede* (*de W.*). 'Diese Erkl. ist immer noch die einzig richtige, denn für eine ausweichende Antwort ist das Wort J. genug ab- und genug hinweisend (*Lck.*), die Bedeutung von τὴν ἀρχὴν ist zu ihrem Recht gekommen (s. oben) und die Unterscheidung zwischen Wesen u. Namen ist gar nicht in der von *Mai.* angenommenen Weise vorausgesetzt; nur hätte *de W.* nicht die Bedeutung von τὴν ἀρχὴν = *von vornherein* der Erklärung: *vor allen Dingen* gleichsetzen sollen.' καί bezieht sich auf das zu ergänzende *ich bin*, und setzt das Reden dem Sein gleich. J. will auf die Frage der Juden nicht die Antwort geben: Ich bin der Messias, weil sie so sich an einen positiven todten Begriff gehalten, und da sie diesen in ihm nicht bewährt gefunden hätten, sich nur mehr gegen ihn verstockt haben würden; er verweist sie daher auf seine Reden (seine λαλιά Vs. 43.): er sei von vornherein, 'was in diesem Zusammenhang mit Recht betont ist (gg. *Mey.*)', aus seinen Reden zu erkennen. Aehnl. *Luth.:* „Er will ihnen die Ehre nicht thun, dass er sagte, wer er wäre. Denn man soll's den Jüden und den spitzigen Köpfen auch nicht sagen, wenn sie Gott, und was Gott sei, mit ihren scharfsinnigen Gedanken begreifen, ausmalen, ver-

stehen und erkennen wollen; da wird nichts aus: er will aus keiner Vernunft, sondern allein durch sein Wort erkannt werden. Niemand soll mit unserm Herrn Gott zu thun haben mit blossen Gedanken. — — Denn wie er h. sagt: Willst du wissen, wer er sei, so habe ich gesagt: Ich sei der erstlich, der ich mit euch rede. Aber also werdet ihr mich nicht ergreifen, ich will ungefangen seyn." 'Aehnl. auch *Stier:* vor allem Anderen bin ich was ich rede, mein ganzes Reden allein offenbart mein darin aufgehendes Sein.' — *Fritzsche* de conform. N. T. crit. p. 53., dem *Hengstbg.* beistimmt, erklärt: Sum a rerum primordiis (cf. 1, 1.) ea natura, quam me esse profiteor. 'Diess scheitert aber an der vorhergehenden Frage der Juden, die nicht auf die Präexistenz, sondern auf die Persönlichkeit J. sich bezieht. Die Erkl. von *Luthdt.: von Anfang bin ich, dass ich auch rede zu euch,* wonach J. die Handlung seines Redens, das Dasein seines Worts als seine Gegenwart für die Juden bezeichnen oder aussprechen soll, dass es von Anfang an so seine Art gewesen, dass er sich eine Gegenwart für die Menschen im Worte gegeben habe, setzt eine andere Ergänzung als die des einfachen *εἰμί* hinter *τὴν ἀρχήν* voraus. Endlich die Fassung von *Ew.,* nach welcher das W. ein Ausruf der Entrüstung ist: *dass ich auch überhaupt zu euch rede!* lässt die Voranstellung von *τὴν ἀρχήν* unbegreiflich und kehrt auch zur Schreibart ὅτι zurück.'

Vs. 26. Indem J. die Frager, die etwas Bestimmtes von seiner Person wissen wollten, auf seine Reden verweist, kommt er auf den nächsten Gegenstand derselben, den Tadel ihres Unglaubens und ihrer Sünden (Vs. 24.), zurück, und rechtfertigt sich desswegen mit seiner göttlichen Wahrhaftigkeit. *πολλὰ ἔχω κτλ.*] nicht: *ich hätte noch viel zu reden* (nach 16, 12., wo ἔτι steht), als wolle er es jetzt nicht sagen (*Euthym. Grot.*): er bezieht sich eben so sehr auf das, was er schon gesagt hat, als was er noch sagen wird (*Schtt.* Opuscc. I. 94. *Thol.*). Der Gebrauch des ἔχω mit dem Inf. nöthigt durchaus nicht zu jener Erkl., indem es immer seine Bedeutung *haben* behält. *Ich habe dir etwas zu sagen* (Luk. 7, 40.) kündigt allerdings das zu Sagende an, heisst aber doch nicht: ich könnte dir etwas sagen. *ἀλλ' -- ἐστι*] *aber* (was ich sage, ist wahr, denn) *der mich gesandt hat, ist wahrhaftig* (*Thol.*). J. sagt diess zu seiner Rechtfertigung, vgl. Vs. 16. Fälschlich nehmen Mehrere *ἀλλά* elliptisch: *Bez.: sed non creditis, pater meus tamen verax est; Euthym.: ἀλλ' οὐ βούλομαι νῦν, διότι οὐδὲ ὁ πατήρ μου βούλεται; Grot.: hoc adversum vos pro hoc tempore sufficiat, quod ille qui me misit* etc.; *Lck.* 2.: „Aber es genüge für diess Mal die ernste Warnung und Drohung, dass, so ihr nicht glauben werdet, ihr in euren Sünden sterben werdet. Nur bedenket wohl, dass der mich gesandt hat" u. s. w. Aehnl. *Beng.* in Beziehung auf den in *κρίνειν* liegenden Vorwurf des Unglaubens: *sed fidem ejus infidelitas vestra non tollit;* '*Mai.:* Vieles habe ich richten, was ihr zwar verwerfet und für nichtig haltet, aber (ich sage euch) etc.; *Bmgt.-Cr.* fasst den Sinn: „es bedürfe der Worte nicht, er habe für sich einen inneren vollkommenen Beweis".

Mey. umschreibt: „Gar Vieles habe ich - - tadeln, aber ich enthalte mich dessen u. beschränke mich auf meine unmittelbare Aufgabe, das der Welt zu sagen, was ich von Gott dem Wahrhaftigen, der mich gesandt, vernommen habe, auf die Mittheilung der göttlichen Wahrheit.“ Nach *Hengstbg.* giebt J. in den WW. *πολλὰ - - κρίνειν* den Grund an, warum die Juden seine Aussagen über sich nicht annehmen wollen; und nach *Ew.* liegt in dem *ἀλλ' ὅ κτλ.* der Grund, warum er sich trotzdem, dass er viel zu sagen hat, nicht menschlich fürchten will.' *ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ* (*Sin. αὐτῷ*)] vgl. *ἀκούειν* schlechthin 3, 32. 5, 30.; wie h. 8, 40.; *καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ* Vs. 28. *ταῦτα λέγω*] *Lachm. Tschdf.* T. *λαλῶ*, viell. Besserung der Gleichförmigkeit wegen und nach Vs. 28., 'aber überwiegend, auch durch *Sin.*, bezeugt.' *εἰς τὸν κόσμον*] anschaulicher als, aber dem Sinne nach = *τῷ κόσμῳ*, vgl. Mark. 13, 10. (nicht 1, 39. 5, 14.) Luk. 24, 47. *Win.* §. 31. 5. S. 191. 'Das *λέγειν εἰς τ. κ.* umfasst allerdings mehr als das *λαλεῖν περὶ ὑμῶν καὶ κρίνειν* (*Bmgt.-Cr.*) — aber das Allgemeinere dient zur Rechtfertigung des Specielleren.'

Vs. 27. 'Dieses Nichtverstehen ist nach *de W.* sehr unwahrsch., aber es beruht nicht auf theoretischer Unfähigkeit, sondern auf sinnlicher Verblendung und Herzenshärtigkeit (*Thol. Stier, Hengstbg.*). Anzunehmen, dass die Nichtverstehenden andere waren als die Vs. 19. (*Bmgt.-Cr. Mai. Mey.*), liegt in dem neuen Ansatz (Vs. 21.) kein hinreichender Grund, auch nimmt diess die Unwahrcheinlichkeit nicht hinweg. Nach *Hofm.* Schriftbew. II. S. 180. verstanden sie nicht, *in welchem Sinne*, und nach *Luthdt.* nicht, dass er *ihnen* den Vater bezeuge (?).' — Vs. 28. Die Antwort J. bezieht sich nicht auf dieses Nichtverstehen (*οὖν* ist h. nur Fortführung der Erzählung), sondern auf den Unglauben Vs. 24. und, was als parallel hinzugefügt werden kann, darauf, dass sie sein *λαλεῖν* Vs. 26. nicht als ein vom Vater vernommenes erkennen. *ὅταν - - ἀνθρ.*] *wenn ihr den Menschensohn werdet* ans Kreuz *erhöhet haben* (vgl. 3, 14.), d. h. wenn ihr durch meinen Tod Veranlassung zu meiner Verherrlichung werdet gegeben haben. *τότε γνώσεσθε*] Hier wie 12, 32. 16, 8 ff. hofft J., dass er nach seinem Tode durch den Eindruck, den derselbe auf die Welt machen werde, und durch die Wirkung des heil. Geistes bei denen selbst Anerkennung finden werde, die ihn bei seinem Leben verwarfen. Es versteht sich, dass diese Hoffnung auf solche zu beschränken ist, die trotz ihrer jetzigen fleischlichen Gesinnung (Vs. 23.) doch einen Funken von Empfänglickeit in sich trugen. *καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδὲν - - ταῦτα λαλῶ*] ist von *ὅτι* abhängig: *und* dass *ich von mir selber nichts thue*, *sondern so wie der Vater mich lehrte, solches rede* — Entwickelung des gottgleichen Charakters J., wodurch *er es ist.* Wir haben h. einen durch Breviloquenz ungenauen Gegensatz: im ersten Gliede sollte neben *ποιῶ* noch *καὶ λαλῶ*, und im zweiten Gliede neben *λαλῶ* noch *καὶ ποιῶ* stehen; gerade so 14, 10. *ταῦτα*] st. *οὕτως*, welches *καθὼς* verlangt: die umgekehrte Verwechselung Matth. 9, 33. — Vs. 29. *καὶ - - ἐστιν*] könnte allenfalls auch vom obigen *ὅτι* abhängig gemacht werden (*Mey.*), wiewohl die Nichtwiederholung desselben und das

asyndetische οὐκ ἀφῆκε dagegen ist; auch ist es passender in diesen WW. einen Trost- und Hoffnungsgrund J. zu finden. *Und* (bei meiner gegenwärtigen Verkennung) *ist der mich gesandt hat* mit seinem Beistande *bei mir.* οὐκ ἀφῆκέ με κτλ.] *hat mich nicht allein gelassen*, so dass ich allein stände (vgl. 8, 16.). Der Aor. bezieht sich auf J. Eintritt in die Welt oder den Anfang seiner Wirksamkeit (*Hengstbg.*). "Dass er fortwährend mit ihm ist, folgt daraus. *Sin.* setzt darum die WW. μετ' ἐμοῦ ἐστίν hinter μόνον." ὁ πατήρ fehlt im *Lachm.* u. *Tschdf.* T., und ist entbehrlich. ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ κτλ.] *weil ich stets das ihm Wohlgefällige thue*, Grund der Verbindung mit dem Vater, "der das bei der Sendung wusste"; nicht: *denn* etc. als Erkennungsgrund der Verbindung (*Olsh.*). *Olsh.* fasst sie als Wesensgleichheit, wovon wegen der Beziehung auf ποιεῖν u. λαλεῖν nicht die Rede ist.

Vs. 30—59. *Dritte Reihe von Reden. Ein bestärkender Zuruf an die Gläubigen giebt Anlass zu einem Wortwechsel mit den Gegnern, in welchem J. den strengsten Tadel gegen sie ausspricht, und sich mit Nachdruck über seinen Charakter und seine Würde erklärt.* — Vs. 30—32. Zuruf an die Gläubigen: *die Wahrheit werde sie frei machen.* — Vs. 30. Diese *Gläubigen* müssen wir uns besser denken als die 2, 23. erwähnten, weil sie durch die Reden und nicht bloss durch die Wunder J. zum Glauben erregt waren; aber sie waren eben nur noch erregt, und bedurften der Bestärkung; vgl. weiter 10, 21. 11, 45. etc. — Vs. 31 f. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε κτλ.] Bedingung der Standhaftigkeit; die augenblickliche Erregung soll dauernde feste Ueberzeugung und Lebensrichtung werden. μένειν ἐν τῷ λόγῳ, *im Worte*, d. h. in der Ueberzeugung von dessen Wahrheit und in der Uebung desselben, *bleiben;* ähnl. μένειν ἐν ἐμοί 6, 56. 15, 7. ἀληθῶς] *in Wahrheit*, Gegensatz der bloss augenblicklichen Erregung und des somit bloss scheinbaren Glaubens. κ. γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν] wieder ein Gegensatz gegen das bloss oberflächliche Auffassen des Wortes, welches seinem innern Gehalte nach Wahrheit ist; es ist aber nicht bloss ein Erkennen derselben mit dem Verstande, sondern ein sich lebendig davon durchdringen Lassen gemeint; denn ἀλήθεια ist nicht bloss theoretische Wahrheit. ἐλευθερώσει ὑμᾶς] wird Vs. 34. erklärt.

Vs. 33—38. *Auf den Einwurf der Juden: sie seien schon frei als Nachkommen Abrahams, erklärt J., dass er von sittlicher Freiheit spreche, und giebt ihnen zu verstehen, dass sie einen andern Vater als A. hätten.* — Vs. 33. Wer sind die Antwortenden? Grammat. genommen wären es die Gläubigen (*Olsh. Kling, Bmgt-Cr. Mey. Stier, Ew.*). Aber wenn auch ihr Glaube auf sein Minimum zurückgeführt, und ihnen diese vom Nationalstolze eingegebene Antwort zugetraut werden könnte, so kann ihnen J. doch nicht Vs. 37. vorwerfen, sie suchten ihn zu tödten. Wenn wir daher nicht annehmen sollen, dass der Evglst. unvermerkt die erbitterten Gegner J. an ihre Stelle setze, so müssen wir das ἀπεκρίθησαν unbestimmt fassen: *man antwortete ihm*, und es auf die nicht gläubig gewordene Masse der Ἰουδαῖοι beziehen (*Luthdt. Thol. Hengstbg.*). Diese, denen die vor.

Rede J. gar nicht galt, drängen sich vor zur übelwollenden Antwort. Sie fassen den Begriff der Freiheit politisch: als Söhne Abrahams halten sie sich für frei, nicht wie die Söhne Canaans (1 Mos. 9, 26 f.) oder Esau's (1 Mos. 27, 29.) und alle Heiden überhaupt zum Dienen bestimmt, vergessen aber in ihrem Dünkel, dass sie wirklich den Aegyptern und andern Völkern gedient haben. 'Denkbar wenigstens ist das (*Lck.* zweifelt): man vgl. nur das Verfahren der Pharisäer 7, 52. Diese bis zur Unwahrheit sich überstürzende Leidenschaftlichkeit ist gerade charakteristisch. Daher ist ebensowohl die Beziehung des Ausspruchs auf die persönliche Freiheit, als die auf die innerliche in Sinn und Muth (*Bmgt.-Cr.*) oder auf die religiöse Stellung (*Luthdt.*) unnöthig. *Lange* u. *Thol.* unterscheiden eine Herrschaft de facto und de jure und lassen nur die letztere von den Juden verneint sein.' (Geg. *Kling* theol. Stud. 1836. S. 663. vgl. 5 Mos. 5, 6. Jer. 40, 9.) — Vs. 34. J. macht den Begriff der Freiheit an dessen Gegensatze der Sündenknechtschaft klar. Die Sünde fesselt den Menschen und bestimmt ihn gegen seinen bessern Trieb zu handeln (Röm. 6, 17 ff. 7, 14 ff.). Von der ursprünglichen die Zurechnung begründenden Freiheit ist die Rede nicht. 'Der Zusatz τῆς ἁμαρτίας, von einigen Codd. ausgelassen, wird von *Thol.* schwankend, von *Bmgt.-Cr.* sehr entschieden als Glossem erklärt: allein die entgegenstehenden Autoritäten sind überwiegend.'

Vs. 35 f. Mit der Idee der Freiheit verbindet J. die der Gemeinschaft mit Gott, und zwar durch den Gegensatz des Knechtes, der nicht wesentlich zum Hause gehört, und daher nicht beständig darin bleibt, sondern nach Belieben verkauft oder ausgetrieben werden kann (1 Mos. 21, 10. Gal. 4, 30.) — an die gesetzlich gebotene Freilassung des Knechtes im 7. Jahre (5 Mos. 15, 12.) ist mit *Oecolamp.* nicht zu denken, weil sich so mit dem Bilde die Vorstellung der Freiheit vermischen würde —, und des freien Sohnes, der beständig beim Vater bleibt, ihm als Erbe folgt. Die Sätze Vs. 35. sind allgemein bildlich, und wie ὁ δοῦλος ist auch der Gegensatz ὁ υἱός h. noch generisch. Das Bild findet nun natürlich im ersten Gliede seine Anwendung auf die aus dem Hause Gottes auszustossenden Sünder (die ungläubigen Juden), und im zweiten Gliede schwebt die Anwendung zwischen dem Ideal des Sittlich-Freien und dem Concretum des schlechthin Freien, Jesu. Erst Vs. 36. fixirt sie sich auf Letztern. Mit Unrecht zerstören *Olsh. Klng.* den allgemeinen Sinn von Vs. 35., und zieht Letzterer den Satz ὁ υἱὸς αἰῶνα zum Folg. Eine ähnl. Verwirrung in der Erkl. d. Alt., welche in das μένει κτλ., auf Christum bezogen, den Begriff des Rechtes frei zu machen hineinlegen: *Euthym.* versteht sogar unter dem δοῦλος Mose. ἐὰν οὖν ἐλευθερώσῃ] *Wenn nun* (wie ich euch vorher von der Wahrheit meines Wortes sagte) *der Sohn euch frei macht.* Dass zu dem Merkmal des Sohnes im Hause zu bleiben nunmehr das des Freimachens tritt, darf nicht auffallen: es beruht auf der Idee der Freiheit selbst, auf dem (Herr-) Bleiben im Hause, und ist durch die Rede Vs. 32. ἡ ἀλήθ. ἐλευθ. ὑμ. schon in die Gedankenreihe ein-

getreten. ὄντως = ἀληθῶς Vs. 31., im Gegensatze mit der bloss äusserlichen scheinbaren Freiheit Vs. 33., auf die auch sogleich das Folgende sich bezieht.

Vs. 37. οἶδα - - ἀλλὰ κτλ.] *Ich weiss* und gebe zu, *dass ihr Saame Abrahams seid,* wie ihr euch (Vs. 33.) rühmet; *aber* — nur dem Fleische nicht dem Geiste nach — was ihr dadurch beweiset, dass *ihr mich zu tödten sucht.* Die Vorstellung der Freiheit und Knechtschaft verlässt nun J., und verfolgt die der Abstammung von Abraham, die er ihnen in sittlicher Hinsicht abspricht. Ihr blutdürstiger Hass hat darin seinen Grund, ὅτι - - ὑμῖν] *dass mein Wort nicht in euch Eingang findet.* χωρεῖν ist h. *permeare. penetrare* (Weish. 7, 23. *Joseph.* B. J. VI, 3. 4. b. *Bretschn.* mit διά verbunden: *Herodian.* V, 3. 21. b. *Lck.* mit εἰς von der durchdringenden Verbreitung eines Gerüchts), so dass ἐν mit εἰς die Vorstellung der Ruhe mit der der Bewegung wie oft (Matth. 10, 16.) verwechselt oder der Erfolg des Bleibens anticipirt ist (*Nonn.*: δύνει ἐς, *Grot. Kuin. Thol. Luthdt.*) '*Klng. Bmgt.-Cr. Ew.* urgiren die Grundbedeutung des *Raum haben.*' Nach *Kypk. Lck. Hengstbg.* s. v. a. προκόπτειν, *Fortgang haben*, so dass ἐν ὑμῖν *unter euch* hiesse. 'Dann bezöge sich das Wort auf die Judenschaft überhaupt; allein ἐν ὑμῖν ist hier im Gegensatz nur auf die gegenwärtigen Juden und nach Vs. 34. wie dem ganzen Ideennexus nur auf die Hindernisse in ihrem inneren Leben zu beziehen. Man müsste daher mit *Mey.* wenigstens übers.: *hat keinen Fortgang in euch*, so dass das Wort zwar in sie gelangt, aber nicht in ihnen von Statten gegangen wäre. Diess aber würde voraussetzen, dass J. zu Gläubiggewordenen rede (s. zu Vs. 33.).' — Vs. 38. J. giebt nun ferner den Grund an, warum sie sein Wort nicht fassen: es besteht eine Grundverschiedenheit zwischen ihm und ihnen: sein W. ist von Gott *seinem* Vater; ihre Handlungsweise von *ihrem* Vater; und damit giebt er zu verstehen, dass sie einen andern Vater als Abraham haben. Ist die Auslassung von μου und ὑμῶν (*Lachm.* u. *Tschdf.* T., doch nicht ganz nach denselb. ZZ.) urspr. (dagg. *Sin.*), so ist der Sinn noch unbestimmter gehalten, und die Ironie feiner (*Lck.*). ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί] ähnl. wie ὁρᾶν schlechtweg 3, 11. 32., βλέπειν ποιοῦντα 5, 19. ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν] Die LA. ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός BCKLX 1. 13. 33. al. Verss. *Orig. Cyr. Chrys. Lachm.* empfehlen *Lck. Mey. Mai.*, und sie hat die Schwierigkeit für sich, dass ἀκούειν zu ποιεῖν nicht so gut passt wie ὁρᾶν, dass sonach die gew. durch Besserung in den Text gekommen sein könnte. Dagegen finde ich mit *Paul.* wahrsch., dass das ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί, das man auf Christi vorweltliche Existenz bei dem Vater beziehen mochte, das zweite Mal in Beziehung auf die Juden und ihr Verhältniss zum Teufel unpassend erschienen und mit ἀκούειν vertauscht worden ist, welches man aus Vs. 26. 40. 6, 45. entlehnte (so auch *Thol. Bmgt.-Cr.* vgl. *Tschdf.*). Der Ausdruck ist natürlich beide Male bildlich zu nehmen. Die Conj. οὖν erscheint überflüssig, wesswegen sie auch in ein. ZZ., besonders Uebers., fehlt. Es könnte darin liegen, dass, wenn einmal ein Vaterver-

hältniss gesetzt ist, dann folgt, dass auch die Juden wie ihr Vater handeln. Einfacher aber ist sie mit *Thol.* auf das vorhergeh. ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι zu beziehen: *und ihr nun* (gemäss eurer Mordgier) *thut, was ihr bei eurem Vater gesehen.*

Vs. 39—41. Die Juden merkend, dass J. ihnen einen andern Vater zuschreibt, bestehen darauf: *Abraham sei ihr Vater.* J. dgg.: *Wenn sie A.'s Kinder wären, so würden sie wie er handeln; nun aber handelten sie wie ihr* (anderer) *Vater.* — Vs. 39. τέκνα] Dieses drückt besser als σπέρμα Vs. 37. den sittlichen Begriff aus. Die LA. ἐστε st. ἦτε fordert im Nachsatze ποιεῖτε (*facite*), wie beides auch *Orig.* It. Vulg. haben (wozu sich freilich das folg. νῦν δέ nicht schickt). *Lachm. Griesb.* haben nach BDL (*Sin.*) ἐστε mit ἐποιεῖτε (ἄν) verbunden; diess ist aber nicht nur ungrammat. (anders ist 2 Cor. 11, 4.) sondern auch wahrsch. die Vermischung zweier LAA. ἄν fehlt in mehr. ZZ., und darf fehlen (*Win.* §. 41. 2.). ἔργα ποιεῖν überhaupt *handeln* wie עָשָׂה מַעֲשֶׂה Aboda sara fol. 10. (*Paul.*). — Vs. 40. νῦν δὲ--θεοῦ] Diess entspricht dem ἀλλὰ--ὑμῖν Vs. 37., nur drückt es das Verbrecherische der Mordanschläge stärker aus: dort wird als der Grund derselben angegeben, dass sie J. Wort nicht fassen, h., dass sie ihn wegen der göttlichen Wahrheit, die er redet, hassen. τοῦτο] *dieses,* dergleichen. Abraham's Charakter verträgt sich nicht mit solchem mordsüchtigen Wahrheitshasse.

Vs. 41—47. Da die Juden ahnen, dass J. ihnen in höherem Sinne einen andern Vater zuschreibt, so behaupten sie: *Gott sei ihr Vater.* J. dgg.: *Wenn Gott ihr Vater wäre, so würden sie ihn, den Gottgesandten, lieben und seine Lehre gläubig annehmen; ihr Vater aber sei der Teufel, der Urheber des Mordes und der Lüge, und darum glauben sie ihm dem sündlosen Verkündiger der Wahrheit nicht.* — Vs. 41. ὑμεῖς ἐκ πορνείας κτλ.] kann nicht von rein theokratischer Abstammung im Gegensatze mit Ismael verstanden werden (*Euthym. Wtst. Tittm.*), weil die Kebsehe mit Hagar keine Hurerei war; eher im Gegensatze mit den Samaritanern, welche früherhin halb Götzendiener halb Verehrer Jehova's gewesen, und halb heidnischer halb israelit. Abkunft waren (*Paul.*); besser aber ist die gew. Erkl. (*Lmp. Kuin. Lck. Stier, Thol. Hengstbg.* ähnl. *Luthdt.*) von Götzendienst und Abfall, welche den alttest. Sprachgebrauch und insbesondere die symbolische Rede Hos. 2, 4. (6.) für sich hat. Sinn: unser Sohnsverhältniss (vgl. υἱοθεσία Röm. 8, 15.) zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreinigt. Dagg. lässt *Mey.* die Juden sagen: ihre Herkunft gehe nicht auf ein hurerisches Verhältniss der Sarah zurück, als ob Abrah. bloss ihr putativer Vater wäre; allein hierzu stimmt nicht der Gegensatz ἕνα κτλ. und J. selbst hatte ja bereits zugestanden, dass Abrah. im leibl. Sinn ihr Vater sei (Vs. 37.). Nach 5 Mos. 23, 2., wonach Hurenkinder bis in's zehnte Glied von dem theokratischen Bürgerrechte ausgeschlossen sein sollten, erklärt *Bmgt.-Cr.* die Worte. So würden diese bedeuten: wir sind ebenbürtige Theilnehmer der Theokratie. Der Sinn wäre treffend; allein

die allgemeine Praxis dieses Gesetzes zur Zeit J., wie sie hier vorausgesetzt werden müsste, ist nicht erwiesen; auch müssten die Juden hier bürgerliche Bestimmungen religiös gewendet haben, was unwahrscheinlich ist.' ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν] *Gott allein* (und kein fremder Gott) *ist unser Vater;* denn Jehova war der Vater der Israeliten (Mal. 2, 19.). — Vs. 42. J. macht h. den Grundsatz geltend: Das Verwandte liebt und erkennt das Verwandte. ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον] Ob diess von göttlicher Sendung (*Euthym.*) oder vom Herkommen dem Wesen nach (vgl. Matth. 2, 6.) zu verstehen sei, wird durch die Parallelstt. 13, 3. 16, 27 f. 30. 17, 8. nicht entschieden; für das zweite aber ist die Etymologie, auch liegt es offenbar in der johann. Christologie (vgl. 6, 62. 17, 5.); endlich wird es durch das folg. οὐδὲ γὰρ -- ἀπέστειλεν, *denn auch bin ich nicht von mir selbst gekommen* u. s. w., gefordert, indem οὐδὲ γάρ eine Verschiedenheit oder eine Zugabe, und nicht die blosse Steigerung durch die Negation (*Bmgt.-Cr.*) anzeigt. ἥκω] *bin gekommen,* vgl. 2, 4. 4, 47.

Vs. 43. διατί τ. λαλιὰν τ. ἐμὴν οὐ γινώσκετε] Im Zusammenhange mit dem vorhergeh. Gedanken, dass den Juden die geistige Verwandtschaft mit J. fehlt, und λαλιά von der Rede ihrer Form und ihrem Charakter nach verstanden (mit *Luth.* „*Sprache*", *Mey. Thol.*): *Warum erkennet ihr meine Rede nicht* (näml. als die dessen, der von Gott kommt)? Aehnlich *Thol.* ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τ. λόγ. τ. ἐμόν] 'nicht: *Denn ihr könnet ja mein Wort nicht hören* (*Luth.*); auch nicht: (ich sage diess in Beziehung darauf) *dass* (vgl. 2. 18. 7, 35. 9, 17.) *ihr mein Wort nicht vernehmen könnt* (*de W.* 3.), denn die für eine solche Auffassung des ὅτι von *de W.* verglichenen Fragen 2, 18. 7, 35. 9, 17. sind anderer Art; hier fordert das διατί, dass ὅτι als Causalpartikel und der betreffende Satz als Antwort genommen werde. Auch würde οὐ δύνασθε so ziemlich bedeutungslos werden, was in diesen Zusammenhang und namentlich zum folg. Vs. nicht passt. Darum ist die gew. Deutung, die diese WW. als Antwort auf die vor. Frage nimmt, vorzuziehen; aber nicht mit *Bmgt.-Cr.* zu verallgemeinern: *weil euch der Geist meines Lebens fremd ist'*; nicht mit *Lck.* λαλιά u. λόγος, γινώσκ. u. ἀκούειν als Synonyme zu nehmen; denn macht man — was das Letztere betrifft — auch nicht den Unterschied zwischen λαλ. u. λόγ. als Rede der Form und dem Inhalte nach geltend, so können doch die beiden ZWW. nicht gleichbedeutend sein. Vielmehr γινώσκειν ist das aneignende gläubige (Vs. 45.) Hören, ἀκούειν das bereitwillige und Empfängliche. Auch ist doch wohl der Unterschied zwischen jenen beiden HWW. der, dass λαλιά die *Rede* überhaupt, λόγ. das jedesmal gesprochene *Wort* bezeichnet. 'Der Ausdruck οὐ δύνασθε endlich ist in seiner umfassenden Bedeutung des vollständigen Unvermögens zu belassen.' Der Sinn also: *Warum versteht ihr meine Rede nicht? Darum weil ihr nicht könnet mein Wort vernehmen* 'd. h. das Verständniss für den Charakter meiner Rede geht euch ab, weil das Vermögen mein Wort empfänglich zu vernehmen euch abgeht. So wird allerdings den Juden das Vermögen J. Wort mit

empfänglichem Sinn zu vernehmen, geradezu abgesprochen,' und zwar weil sie (nach dem Folg.) vom Teufel und nicht von Gott sind.

Vs. 44 f. Zu der Negative Vs. 42. fügt J. jetzt die Affirmative hinzu, die er schon Vs. 41. 38. angedeutet hat: der Teufel sei ihr Vater, natürlich nicht im Sinne des wesenhaften, sondern des sittlichen Seins. (Der Evglst. lässt J. das Stärkste aussprechen und die Juden einen gewaltthätigen Schritt thun Vs. 59., weil er, gerade wie Matth. Cap. 23., den zwischen jenem und diesen *eingetretenen Bruch* schildern will. Uebr. gehört die Vorstellung, dass der Teufel der Vater der Juden ist, zu der Ansicht, dass sie unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt stehen 12, 31. 14, 30. 16, 11., 'obwohl sie, weil mehr sagend als diese, auch schärfer zu fassen ist,' und beruht auf dem sittlichen Dualismus des Joh., vgl. 1 Joh. 3, 8.) ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου] 'Nicht zunächst die Art und Beschaffenheit der Juden (*Kling*), sondern ihre Erzeugung, Herkunft, also der innigste Causalnexus, und erst in Folge dessen auch jene ist mit εἶναι ἐκ h. ausgedrückt. Diess hätte dazu schon für sich genügt; dass aber πατρός hinzugefügt ist, zeigt, wie sehr der Nachdruck auf diesem Begriffe liegt.' Der von *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* aufgenommene, 'sehr gut, auch durch *Sin.*' bez. Art. vor πατρός dient dazu den Begriff bestimmter anzuwenden, gleichsam ὑμῶν zu ersetzen: *Ihr seid von dem Vater* (den ihr habt), näml. *dem Teufel.* 'Wie schon *Orig.* bemerkt, können dann auch die Worte heissen: *von dem Vater des Teufels* — u. *Hilgfld.* nimmt diess auf für seine Zwecke, die Vorstellung des Demiurgen als des Judengottes und Satanvaters in Einem in dieser Stelle zu finden. Allein da Vs. 44. nur die weitere Ausführung von Vs. 42. enthält, διάβ. dem θεός entgegen und dort Gott als πατὴρ ὑμῶν in Rede steht, so führt der Zusammenhang und in Verbindung hiermit das sogleich folg. τοῦ πατρὸς ὑμῶν unwiderruflich darauf, dass der Teufel als Vater der Jud., nicht aber an einen Satansvater gedacht ist.' θέλετε ποιεῖν] *habt den Vorsatz zu thun;* oder besser: *seid geneigt zu thun* (Luk. 20, 46.), näml. indem ihr mich tödten wollt. 'Der Gegensatz ist das Unfreiwillige und Unbewusste. Also ist gesagt, dass mit ihrer Herkunft vom Teufel ihr Wille sich verbindet seine Gelüste zu thun. Und zwar diess im Allgemeinen. In welchen besonderen Beziehungen J. diesen Zusatz gemeint hat, lässt er aber aus dem Folg. errathen. Die Gelüste des Teufels werden dargestellt als Mordsucht und Wahrheitshass oder Lügensucht, das Erste auf das Menschliche, das Zweite auf das Göttliche bezüglich: beides übt der Teuf. so lange er kann, die Mordsucht, so lange es Mordsucht giebt (ἀπ' ἀρχῆς), die Lügensucht fortdauernd (ἕστηκεν, ἔστιν) und so lange er bleibt was er ist (ἐκ τῶν ἰδίων); und Ihr übt es — ist der Sinn — weil ihr mich tödten wollt, der ich die göttliche Wahrheit verkündige Vs. 40.: so sind Eure Nachstellungen gegen mich Mordsucht und Wahrheitshass zugleich d. i. teuflisch. Im Zusammenhang liegt also zunächst nichts, was dafür spräche dem Präd. des Teufels ἀνθρωποκτόνος eine Beziehung auf ein bestimmtes Factum zu geben. Dagg. ist noch beson-

ders der Mangel einer solchen Beziehung im folg. ἐν τ. ἀλ. οὐχ ἕστ., wenn man nicht ἕστηκεν falsch erklärend auf den Fall des Teufels selbst beziehen will. Wenn man aber, wie jetzt gewöhnlich ist, nach solchen Beziehungen sucht, so haben die beiden gebräuchlichen gleich viel für sich: soll der Teufel ἀνθρωποκτ. heissen als Urheber des ersten Menschenmordes und überhaupt des Bruderhasses, vgl. 1 Joh. 3, 15. (*Cyr. Nitzsch* in der Berl. theol. Zeitschr. III. 52 ff. *Schulth.* exeg. theol. Forsch. I. 39 ff. *Lck. Klng. de W.* 3. *Köstl. Reuss* Beitr. S. 33. *Hilgfld.*), so ist wenigstens der Nebengedanke des Bruderhasses als hier durch nichts gerechtfertigt fallen zu lassen; dann aber hat diess für sich, dass auch 1 Joh. 3, 12. 15. der Apost. auf Kains Brudermord sich bezieht, obwohl in anderem Zusammenhang. Oder soll der Teufel so heissen als Urheber der ersten Sünde (θάνατος = ἁμαρτία genommen) vgl. Weish. 2, 24. (*Orig. Chrys. Aug. Theoph. Olsh. Thol. Fromm. Mai. Mey. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 418. *Hengstbg. Ew.*), so darf dagg. nicht eingewendet werden, dass die Sünde nur den geistigen Tod bedingte, während hier nur vom physischen die Rede sein könnte (*Lck.*) — denn auch 1 Mos. 3, 19. ist phys. Tod im Gefolge der Sünde; noch dass diess kein eigentlicher Mord war — denn es war doch ein Todbringen, und diess genügt für den Parallelismus, der nicht zu scharf aufzufassen ist; und dafür spricht 1 Joh. 3, 8.: ὁ ποιῶν τὴν ἁμ. ἐκ τοῦ διαβ. u. ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβ. ἁμαρτάνει. Die Entscheidung ist schwer, 'aber unnöthig. *Stier*, *Lange* verbinden beide Auslegungen.' ἀπ' ἀρχῆς] nicht *absolut* (wie auch *Fromm.*), sondern vom Anfange der Menschengeschichte an. Diess schon wegen des Zusammenhangs mit ἀνθρωποκτ. ἐν τῇ ἀληθ. οὐχ ἕστηκεν] *in der Wahrheit stehet er nicht*, nach gew. Gebrauche dieses Perf.; der Sinn: *ist nicht bestanden*, würde sich auf den ursprünglichen einmaligen Fall des Teufels (2 Petr. 2, 4. Jud. 6.) beziehen, ist aber sprachwidrig. 'J. nimmt nicht sowohl einen fortgehenden Fall des Teufels an (*de W.*), als er vielmehr ein fortgehendes Charakteristicum dess. bez.' Der Grund davon: ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ] *weil keine Wahrheit in ihm ist*, scheint freilich tautologisch oder gar sinnlos zu sein, weil, wo keine Wahrheit, kein Herausfallen daraus möglich ist. Aber ἡ ἀλήθεια ist von ἀλήθεια zu unterscheiden: jenes ist die Wahrheit als Regel (objectiv) (nicht: die absolute Wahrheit, das ewige reine Sein selbst, *Olsh.*); dieses die Wahrheit als Trieb oder Gesinnung (subjectiv). 'Statt der Wahrheit ist Lüge des Teufels Eigenstes.' λαλεῖν τὸ ψεῦδος ist eine besondere Art des ψεῦδος überhaupt, des Nichtbestehens in der Wahrheit. ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖν wie ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας λαλεῖν Matth. 12, 34. τὰ ἴδια, der *Charakter*, eigenthümliche Sinnesart. ὅτι ψεύστης ἐστί] = ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, 'aber positiv und nach der Seite äusserer Bethätigung hin gewendet.' καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ] 'Drei Beziehungen des αὐτοῦ sind denkbar: 1) auf ψεύστης: er ist Lügner und Lügners Vater (*Mey. Bmgt.-Cr. Stier*, *Luthdt. Thol. Hengstbg.*) — philologisch am Nächsten liegend; aber da so ψεύστης, das vorher concretes Beiwort

des Teuf. ist, in *αὐτοῦ* in collectiver Bedeutung zu nehmen wäre, und *αὐτοῦ* das *ψεύστης* nur in dem ersten Sinne aufnehmen kann, unmöglich! — oder 2) auf *ψεῦδος*, und zwar a) so, dass diess Abstractum aus dem Begriffe *ψεύστης* wiederholt wird (*Lck. de W. Win.* §. 22. 3. S. 132. u. A.) — allein die sprachliche Voraussetzung hierfür, dass *αὐτός* auf ein aus einem vorhergehenden Nom. concret. herauszunehmendes Nom. abstract. sich beziehen könne, ist an und für sich sehr hart, und überdiess noch nicht erwiesen. Leichter denkbar und dem inneren Verhältniss der Nomina concr. zu den abstr. angemessener ist es, wenn das Pron. auf ein Concr. sich bezieht, welches aus einem vorherg. Abstract. genommen ist, und so auch Röm. 2, 26. und in den sonst von *Win.* angeführten Stellen (Luk. 23, 51. gehört nicht unter diese Kategorie, siehe *de W* zu d. St.) — aber hier müsste das Umgekehrte Statt finden, und das scheint mehr als bedenklich. Also bleibt nur möglich b) anzunehmen, dass der Evglst. das *ψεῦδος* aus dem Vorhergehenden in *αὐτοῦ* noch im Sinne hat (auch *Ew.*), was um so leichter ist, weil der Satz mit *ὅτι* nur dazu dient, den vorausgehenden mit *ὅταν κτλ.* zu begründen, also auch der Zusatz *καὶ ὁ πατ. αὐτ.* nicht sowohl in Beziehung auf *ψεύστης ἐστί* gesagt ist, sondern mit diesem zusammen dazu dient, *τὸ ψεῦδος* als *τὰ ἴδια τοῦ διαβόλου* zu erweisen. Also liegt die Rückbeziehung des *αὐτοῦ* auf *ψεῦδος* allerdings nahe (geg. *Hilgfld.*), und so ist auch erklärlich, wie der Evglst. das *ψεύστης* dazwischentreten lassen konnte, ohne doch nachher *πατ. τοῦ ψεύδους* zu schreiben. Damit fällt 3) die Beziehung auf *διάβολος* (*Hilgfld. Credn.* Beitr. z. Einl. I. S. 227. vgl. dagg. *Ew.* Jbb. V. S. 198 ff.) mit dem Sinn: der T. ist ein Lügner, und sein Vater ist es auch, — eine Auffassung, die zwar nicht ohne Vorgänger (*Cyr. Al.*) ist und den Umstand für sich hat, dass *διάβολ.* das Subject des ganzen Satzes ist, die aber auch eben daran scheitert; denn dann müsste, wenn unter *ὁ πατήρ* ein neues Subject gedacht werden sollte, irgend eine Andeutung dafür gegeben sein, dass es nicht mehr, wie die Rede den Schein giebt, Prädicat des *διάβολ.* sei. Eine Vergleichung einzuschieben, *καὶ* = *καθὼς καὶ* zu nehmen, ist geradezu willkürlich. Geg. die Conjectur *Lachm.'s* *ὃς ἂν* für *ὅταν* zu lesen, so dass der Sinn würde: wer die Lüge redet, redet aus seinem eigenen Wesen, weil er ein Lügner ist und sein Vater (der Teufel auch ein Lügner), vgl. *Lck.* Nachtr. — Nach der richtigen Erklärung wird also durch den Satz mit *ὅτι* die Lügenhaftigkeit dem Teufel nicht nur in thatsächlicher Bewährung (*ψεύστης*), sondern auch im Princip (*ὁ πατ. αὐτ.*) zugeschrieben.' Jenes könnte auch von einem Menschen, dieses kann nur vom Teufel gesagt werden. Am Ende des Vs. ergänzt *Euthym.*: *εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν λέγοντι* (vgl. 5, 43.), woran sich dann Vs. 45. ziemlich gut anschliesst; aber es ist in dieser Ergänzung doch etwas Willkürliches: natürlicher und der Voranstellung von *ἐγω δέ* viel entsprechender ist folg. Zurechtlegung von Vs. 45.: Ich aber rede die Wahrheit, und ihr glaubt mir eben desswegen nicht. 'Dieser Ausspruch J. enthält

also eine doppelte Beziehung: einmal setzt J. sich durch das vorangestellte ἐγὼ δέ dem διάβολος entgegen als den, der nicht τὸ ψεῦδος, sondern τὴν ἀλήθ. spricht; zum Anderen setzt J. die Juden dem διάβολ. gleich, als die, welche, eben weil er die Wahrheit spricht, also aus Wahrheitshass, an ihn nicht glauben. Diess Beides ist in den Einen Satz verschmolzen und wird durch das Folg. von J. bestätigt.'

Vs. 46. 'Es fragt sich, was J. mit dieser Doppelfrage beabsichtigt; *de W.* 3. sagt: „Bevor J. diese Gedankenreihe abschliesst, bekräftigt er die Behauptung, dass er die Wahrheit sage: dieser Vs. macht eine Art von Unterbrechung. Wie im Teufel Sünde (Menschenmord) und Unwahrheit zusammen bestehen, so in Christo Sündlosigkeit und Wahrheit: er beruft sich daher zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit auf seinen sündlosen Charakter." Darnach würde also Vs. 46. nur dazu dienen, die Behauptung, dass J. die Wahrheit rede, zu bekräftigen (so auch *Bmgt.-Cr.* u. A.); allein die Fragstellung ist vielmehr der Art, dass es scheint, als wolle J. das Recht- und Grundlose des Unglaubens der Juden nachweisen. Diess Letztere allein kann aber J. auch nicht beabsichtigt haben, denn sonst müsste die zweite Frage mit einem εἰ δὲ μή (τις ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει) beginnen, während sie jetzt mit einer Folgerung beginnt (εἰ ἀλήθειαν λέγω), die nicht unmittelbar aus der vorhergehenden Frage und ihrer hinzugedachten Verneinung gezogen werden kann. Diess ist nur dann möglich, wenn der Redende die Frage τίς ὑμῶν κτλ. selbst als einen starken Ausdruck seines eigenen sündenfreien Bewusstseins angesehen wissen will, welches ihm ebenso den Besitz der Wahrheit verbürgt, wie er dadurch die Juden überführt. So hat J. mit der einzigen abrupt hingestellten Frage τίς - - ἁμαρτίας beide Beziehungen von Vs. 45. bestätigt: seine Wahrhaftigkeit für die seine Sündlosigkeit, der Juden Wahrheitshass, für den ihre Unfähigkeit einsteht, einen Rechtfertigungsgrund für ihren Unglauben in Chr. selbst zu finden; in ihnen allein, ihrer ungöttlichen Unempfänglichkeit liegt die Ursache (Vs. 47.). So wird weniger durch sich selbst als durch den Zusammenhang die Frage': τίς ἁμαρτίας] *Wer von euch überführt mich von Sünde* (nicht gerade: *einer* Sünde)? eine Frage des untrüglichen Selbstbewusstseins, das keine Widerlegung zu fürchten hat. Dieses Selbstbewusstsein, nicht das Stillschweigen der Juden, welches zufällig sein und bloss das Zugeständniss der Reinheit von augenfälligen äussern Vergehungen enthalten könnte, während jenes wie J. Selbstzeugniss (Vs. 14.) unmittelbar durch sich selber gilt und die Reinheit von innerer Sünde bezeugt, ist das wahre apologetische Moment (*Lck.*). ἁμαρτία kann ebensowenig als ἀδικία 7, 18. *Irrthum* sein (*Cyr. Mel. Beng. Kuin.*); der Gedanke wäre auch unstatthaft: weil sie ihn keines Irrthums zeihen können, sollen sie an ihn glauben, wornach Glaube die Frucht der reflectirenden Prüfung wäre, da er doch vielmehr auf unmittelharer verwandtschaftlicher Hinneigung des das Wahre und Gute liebenden Gemüths zu dem Wahren und Guten beruht. 'Auch die Bedeutung: *Täuschung* (*Fritzsche* Opuscc. 93 ff.

Bmgt.-Cr.; ähnl. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 33 f., der Sünde des Worts, nicht der That darunter versteht), welche nur eine Schärfung der vorhergehenden sein würde, ist unstatthaft, weil unjohanneisch (das würde πλάνη oder ψεῦδος sein) und auch sonst (selbst 2 Thess. 2, 3.) unerweislich, vgl. *Ullmann* Stud. und Krit. 1842. 3. Mit *Thol.*, der aber die gew. Erkl. nicht ausschliesst, nach *Mel. Calv.* den Ausdruck auf die „Versündigung innerhalb der Amtssphäre" J. und in Bezug auf die göttliche ἐντολή einzuschränken, hat weder die Analogie noch die Nothwendigkeit für sich. — Dass J. für seine Wahrheit sich auf seine Sündlosigkeit beruft, hat keine Schwierigkeit: beides sind correlate Begriffe, vermittelt durch Folgerungen wie 7, 18.; die Berufung könnte auch umgekehrt Statt haben. Dass J. aber auf die Unmöglichkeit ihn der Sünde zu überführen die Forderung des Glaubens gründet, hat allerdings nur relative Berechtigung, soll jedoch auch nicht mehr haben, da es J. nur darauf ankommt, den Juden gegenüber nachzuweisen, wie der Grund ihres Unglaubens nicht in ihm, sondern in ihnen selbst (Vs. 47.) liege. Der Kanon, den *de W.* 3. aufstellt, dass hier wie 7, 18. die grosse Wahrheit zu beherzigen sei, dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruhe, hat für die Juden vollständige, für J. aber keine Berechtigung, weil er hier gar nicht auf die Grundlage seiner Erkenntniss, sondern nur auf die Gewissheit ihres Vorhandenseins hinweist.' εἰ ἀλήθειαν λέγω] Schluss aus dem Vor. 'Die ἀλήθ. ist auch hier die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, nicht darauf bezüglich, dass J. Vs. 34 ff. die Darstellung des wirklichen Sachverhalts gegeben und sich mit Recht als den υἱός aufgestellt habe (*Kling*).' δέ fehlt im *Lachm.* u. *Tschdf.* T.; man vermisst es ungern, es fehlt aber auch 7, 29. 9, 31. 1 Joh. 3, 2. und im gew. T. 10, 35. 'Der Sinn bleibt derselbe.' διατί μοι] Frage des Vorwurfs wie Vs. 43. — Vs. 47. J. antwortet nicht auf diese Frage unmittelbar, sondern giebt mit Wehmuth den Grund des vorgeworfenen Unglaubens (und so auch des Nichtverstehens Vs. 43.) an, welcher darin liegt, dass sie kein göttliches Element in sich tragen, nicht von Gott sind (vgl. Vs. 23.), mithin *keine Empfänglichkeit* (ἀκούειν wie Vs. 43.) *haben.* Der Vs. enthält einen Obersatz: *Wer von Gott ist, der vernimmt die Worte Gottes;* man muss dann einen Untersatz ergänzen: *Ich nun rede Gottes Worte;* worauf der Schlusssatz folgt: *Darum vernehmt ihr meine Worte nicht.* Vgl. *Hauff* St. u. Kr. 1846. S. 572. geg. *Baur* (vgl. kan. Evv. S. 90.).

'Das Gespräch Vs. 41—47. hat ausser dem, dass in ihm der Bruch J. mit den Juden sich vollzog, noch eine andere Wichtigkeit. Was weder im Prolog noch 3, 17—21. (siehe die Bemerkk.) zugestanden werden konnte, das scheint h. von J. rückhaltslos ausgesprochen zu sein: ein absoluter Dualismus in der Menschenwelt. Nicht genug, dass die Unempfänglichkeit der Juden als eine factisch unvermeidliche (οὐ δύνασθε Vs. 43.) ähnlich wie 12, 39. geschildert wird: auch der Grund der Unempfänglichkeit wird in dem Causalnexus dieser Individuen mit dem Teufel gesucht (Vs. 44.), und überhaupt alle Empfänglichkeit für das Göttliche, wie ihr Gegentheil, von einem

principiellen Einfluss Gottes auf den Menschen oder dem Mangel desselben (Vs. 47.) hergeleitet. So scheint es, als werde die menschliche Freiheit zur göttlichen oder teuflischen Nothwendigkeit, und die Scheidung in der sittlichen Menschenwelt als eine principielle und darum unvermeidliche für das Individuum angesehen. Zwar scheint das *θέλετε ποιεῖν* (Vs. 44.) wieder auf die sittliche Freiheit der Individuen hinzuweisen, allein man sieht leicht, dass dort das *θέλειν* gerade wie später das *ἀκούειν* bereits als von einem höheren Einfluss abhängig gedacht ist. Auch ist es nicht gestattet, das *εἶναι ἐκ* (Vs. 44. 47.) allgemein von der Zugehörigkeit zu deuten, denn dagegen spricht, dass diess Verhältniss Vs. 44. ausdrücklich als das der Vaterschaft gedacht ist. Allerdings sind es nur sittliche Verhältnisse, aber doch zugleich solche, wo vor dem sittlichen Wollen und Handeln eine göttliche oder ungöttliche Macht bestimmend auftritt. Wollte man auch zugestehen, dass die Ausdrücke Vs. 47. (*ἐκ τ. θ.*) mehr die sittliche Richtung des Menschen angeben, als ihre Ursache hervorheben, so würde das wenigstens auf Vs. 44. keine Anwendung erleiden, und da aus diesem Vs. der 47. Vs. zu ergänzen ist, nichts zur Aufklärung beitragen. Auch kann man nicht ohne Weiteres auf Seite der Menschen einen Act des sittlichen Willens voraussetzen, wodurch sie der einen oder andern Richtung angehören, dazu scheinen die Ausdrücke fast zu prägnant und zu scharf. Die Art und Weise, wie J. sich hier ausspricht, ist einzig; und selhst Aussprüche wie 6, 44. 65. 5, 21. u. a., welche alle, so sehr sie eine göttliche Einwirkung hervorheben, doch die Concurrenz der sittlichen Freiheit dabei nicht ausschliessen, dienen nicht dazu, die schroffe, principielle Scheidung beider Kategorien, wie sie hier vollzogen wird, zu erklären. Es ist unverkennbar, der Grund des Unterschiedes beider Klassen, derer, die für Chr. empfänglich, und derer, die für ihn unempfänglich sind, wird in einer Sphäre, die über die Menschenwelt hinausliegt, gesucht, und zwar in dem Gegensatz Gottes und des Teufels. Nur ist das kein Gegensatz verschiedener Principien (nach Art des Manichäismus), wie *Schleierm.* Dogm. 1, 214. fürchtet und *Baur*, *Hilgfld.* behaupten, nach welchem gleich von vorn herein ein principieller Unterschied in den menschlichen Naturen gesetzt würde — vielmehr möge zur gehörigen Würdigung Folg. dienen. 1) Sämmtliche Ausdrücke sind theils durch die gegensätzlichen Steigerungen (Vs. 39 ff.) veranlasst, theils auf concrete Lebensverhältnisse und Personen unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen bezüglich. 2) Das factische Unvermögen zur Empfänglichkeit ist die Voraussetzung (Vs. 43.), die Abhängigkeit vom Teufel die Folgerung (Vs. 44.); es ist also ein Rückschluss: ihr seid unempfänglich, und darum vom Teufel, nicht: ihr seid vom Teufel und darum unempfänglich. Der Dualismus, wenn er vorhanden ist, beruht also nicht auf systematischer Speculation, sondern auf historischer Reflexion. Diese cohärirt 3) mit der ganzen Anschauung des Evglst. über das Leben J. Wie dieses, trotzdem dass J. der fleischgewordene Logos ist, unter göttlicher Leitung steht an sich vgl. zu 8, 20. 2, 4. 11, 4. 12, 23. etc.,

so wird auch der Glaube, den er findet, objectiv durch göttliche Fügung, vgl. 1, 42 ff. subjectiv durch göttliche Einwirkung 6, 64. 65. u. öft., und der Unglaube, der ihm begegnet, objectiv als ein von Gott geordnetes Schicksal, vgl. zu 12, 37 ff., subjectiv als Negation der göttlichen Einwirkung 8, 47. oder als Position der Abhängigkeit von einer ungöttlichen Macht dem Teufel, entw. in der allgemeinen Lebensrichtung (so hier) oder bei einzelnen hervorstechenden Sünden (13, 3.) erklärt. 4) Weiter geht das Ev. nicht: nichts wird gesagt über das Verhältniss des Teuf. zu der individuellen Freiheit; und man kann dasselbe nur aus der Analogie entnehmen. Wie nämlich die Einwirkung Gottes nicht den Eigenwillen aufhebt (vgl. zu 6, 64. etc.), so kann diess nach dem Evglst. noch viel weniger bei dem Teufel der Fall sein, und ist es auch nicht (vgl. zu 3, 19. 12, 43.). Auch der Name ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου 12, 31. 14, 30. 16, 11. soll nichts weiter bezeichnen als ein thatsächliches Verhältniss, nicht dass seine Macht unwiderstehlich, sondern dass ihr nicht widerstanden worden ist. 5) Das Verhältniss des Teufels zu Gott wie zu seiner eigenen Entstehung wird gleichfalls nicht gelöst. Er ist nichts und soll nichts sein als die factische Erklärung der Unempfänglichkeit für J. Wort. — Auch im ersten Briefe, wo diese allerdings in sich *unvermittelte* Anschauung als Theologie auftritt, wird kein Schritt weiter gethan. Das bezeugen Stellen wie 3, 12. u. a. deutlich. Am Wenigsten ist dieser Dualismus, wenn man ihn so nennen darf, geeignet, eine Ansicht zu begründen, nach welcher der johann. Lehrbegriff eine Reihe von dualistischen Lehrentwickelungen voraussetzen soll (*Hilgfld.*); wenn man auch nicht gerade sagen darf, dass derselbe an einer Klippe stehen bleibt, die er nicht zu ahnen scheint (*Reuss* a. a. O. S. 34.).'

Vs. 48—51. *Nach einer in ruhigem Tone abgewiesenen Schimpfrede der Juden wendet sich J. wieder mit einem bestärkenden Zurufe an die Gläubigen.* — Vs. 48. καλῶς] Vgl. 4, 17. λέγομεν] 'von der beständigen Behauptung.' Σαμαρείτης] oder bei den Juden *Kuthäer*, s. v. a. Abtrünniger, Feind der Nation. 'So nannten sie ihn nicht in Erwiederung seines Vorwurfs, dass sie nicht ächte Söhne Abrahams seien (*Lck. de W.*); nicht nach *Euthym.*, weil er das Gesetz nicht hielt; nicht weil unerträgliche Anmaassung das Specifische der Sam. sei (*Luthdt.*); eher nach *Thol. Hengstbg.*, weil er von ihren religiösen Ansichten abwich, so dass es s. v. a. Ketzer = מין wäre, aber wahrsch. mit Rücksicht auf die Erbfeindschaft der Sam. gegen die Juden, welche J. durch seine Behandlungsart der Juden und die Vorwürfe, die er ihnen mache, theile (*Mai. Mey.*); insofern immer in Beziehung auf 4, 5 ff. (vgl. auch *Ew.*).' δαιμόνιον ἔχεις] Diess sagten sie ihm wegen seiner unsinnig scheinenden Reden (vgl. Vs. 52. 7, 20.); nach *Lck.* in Erwiederung des Vorwurfs, sie seien Söhne des Teufels; 'nach *Bmgt.-Cr. Luthdt.* das Benehmen des Uebermuths bezeichnend.' — Vs. 49. τιμῶ τὸν πατέρα μου] *ich ehre meinen Vater;* wie? nach *Beng. Lck. Mai.* durch Verkündigung seines Wortes und Ausrichtung seines Willens (vgl. 7, 18.); nach *Theoph. Euthym.*

Paul. Bmgt.-Cr. Mey. Luthdt. u. A. durch die strafenden Reden Vs. 42 ff.; und in der That scheint der Gedanke so beschränkt und bezogen werden zu müssen, 'zumal auch das Folg. beschränkt ist.' καὶ ὑμεῖς κτλ.] *und ihr* (indem ihr dieses mir saget) *entehret mich,* nicht: *und doch* u. s. w. (*Lck.*); eher: *aber* u. s. w. — Vs. 50. Dass J. sich über Entehrung beschwert, thut er nicht aus Ehrsucht (οὐ ζητῶ τ. δόξαν μου, vgl. 5, 41.): er überlässt die Vertheidigung seiner Ehre Gott, dem Richter. ἔστιν ὁ ζητῶν] sc. τὴν δόξαν μου. Die Form der Rede wie 5, 45. καὶ ὁ κρίνων] Diess bezeichnet die Art, wie Gott die Ehre J. sucht oder rechtfertigt: er thut es, indem er *richtet,* Gericht hält, die Wahrheit und Gerechtigkeit ans Licht bringt, vgl. 16, 8—11.

Vs. 51. Nach einer Pause (gew. ist eine solche vor ἀμὴν ἀμήν zu denken) wendet sich J. des Streites müde wieder zu den Gläubigen im Sinne von Vs. 31. Als versöhnenden Schluss, an die Empfänglichern unter den Gegnern gerichtet (*Lck.*), kann ich diesen Vs. nicht betrachten, weil eher Alles auf einen unheilbaren Bruch deutet (vgl. Anm z. Vs. 44.), sowie ich auch die Beziehung auf Vs. 21. 24. in Zweifel stellen muss. 'Es ist allerdings auffällig, dass jede Bezeichnung der verschiedenen persönlichen Beziehungen der Rede fehlt (*Lck.*); allein unnatürlich wäre es, wenn J. zu so radical Unempfänglichen, wie Vs. 41 ff. gezeichnet sind (vgl. *Mey.*), plötzlich wieder diesen Ausspruch gethan hätte; auch ist die Bezeichnung der verschiedenen Personen im ganzen Abschnitte nicht streng festgehalten, vgl. Vs. 33. Gerade wie dort, drängen sich auch Vs. 52. die Uebelwollenden wieder vor. Es betrifft dieser mit nichts angedeutete Wechsel der Personen zugleich die ganze Anschauung des Evglst. über den Streit J. mit den Ἰουδ. (vgl. hierzu die Einl. §. 1. c.).' τηρεῖν τὸν λόγον = μένειν ἐν τῷ λόγῳ Vs. 31. (nicht λαμβάνειν): es bezieht sich nicht bloss auf praktische Gebote, sondern auch auf Glaubenswahrheiten (vgl. 17, 6. 1 Joh. 3, 22 f.). θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ] *wird den Tod nicht schauen* (erfahren), vgl. 5, 24. 6, 50. Die Verheissung des ewigen Lebens schliesst sich passend an die der Freiheit (Vs. 31 ff.). '*Sin.* l. mit M τηρήσει u. θεωρήσει.'

Vs. 52—59. Der Missdeutung, *dass er sich grösser mache als Abraham,* setzt J. *seine Reinheit von Ehrsucht* entgegen, behauptet aber wirklich, *A. habe sich auf seine Erscheinung auf Erden gefreut;* und da man dieses wieder missdeutet, so setzt er hinzu, *er sei früher als Abraham.* — Vs. 52 f. Diese Missdeutung trägt den bekannten Typus (3, 4. 4, 11 f.); doch kommt zu dem fleischlichen Sinne noch theokratischer Stolz hinzu: die Heiligen des A. T. hatten ja sterben müssen! γεύσεται] γεύσηται ACDKLMSUXΔ *Sin.* 1. 3. 33. al. *Orig. Cyr. Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* ist besser bezeugt und grammat. gewöhnlicher; doch ist das Fut. mit οὐ μή nicht ohne Beispiel, vgl. Luk. 10, 19. *Win.* §. 56. 3. Ueber den Ausdruck s. Matth. 16, 28. μείζων] vgl. 4, 12. τίνα - ποιεῖς] σύ fehlt b. *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* 'mit Recht.' τίς h. mit Nachdruck. ποιεῖν s. v. a. *erklären* 10, 33. 19, 7. 12.

Vs. 54 f. Diese Apologie setzt entweder das Zugeständniss voraus, er sei grösser als Abraham (*Kuin.*, ähnl. *Lck.*: „Wenn ich mir selber so grosse Ehre beilege, wie ihr meint, so ist meine Ehre selber nichts"), oder ist der folg. Behauptung vorausgeschickt. Letzteres ziehe ich vor, weil der Gedanke, er sei grösser als Abraham, im Folg. erst nach zwei Momenten entwickelt wird, diese Entwickelung aber durch das schon h. angenommene Zugeständniss ihre Kraft verlieren würde. *ἐὰν ἐγὼ δοξάζω κτλ.*] Statt *δοξάζω* (vgl. 5, 31. 8, 16.) lesen *Lachm. Tschdf.* nach BC*D *Sin.* 1. *Orig.* *δοξάσω*, entw. der Conj. Aor. (*Mey.*) oder das h. unregelmässig gesetzte Fut. indic., vgl. Vs. 36. *ἐλευθερώσει* Cod. D st. *ἐλευθερώσῃ*, Luk. 11, 12. *ἐὰν αἰτήσει* ADL u. a. *Win.* §. 41. S. 264. *Lck.* Der Gedanke ist ähnl. wie 5, 31. *Sich ehren* ist ungef. s. v. a. dort *von sich zeugen:* Gott ehrt Jesum, wie er von ihm zeugt, durch Thatsachen der Erfahrung und des Bewusstseins, freilich unvernehmlich für solche, die ihn zu kennen vorgeben (*ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστι, von dem ihr sagt, dass er euer Gott sei*, oder nach der LA. *Lchm.'s Tschdf.'s ἡμῶν: er ist unser Gott*), die ihn aber doch (*καὶ οὐκ und doch*) nicht wahrhaft (7, 28.) kennen, während J. sich auf sein Gottesbewusstsein berufen darf (*ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν*, vgl. Vs. 14. 7, 28 f.). *καὶ ἐὰν εἴπω ψεύστης*] ist eine Versicherung mit einem Vorwurfe verbunden, der sich auf Vs. 44 f. bezieht. *καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ*] gehört zu der Idee der Einheit mit dem Vater, welche die Bedingung des Gottesbewusstseins ist, und ist mit dem Empfangen der göttlichen Wahrheit (Vs. 40.) correlat, gleichbedeutend mit *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός* (15, 10.), entsprechend dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, τελειοῦν αὐτοῦ τὸ ἔργον* (4, 34.), *βλέπειν τὸν πατέρα ποιοῦντα* (5, 19.). J. sagt diess von sich als Mensch nach natürlicher Ansicht, und *Olsh.* findet darin mit Unrecht Schwierigkeit.

Vs. 56. Nun stellt sich J. wirklich über Abraham, indem er sich als den Gegenstand der höchsten Sehnsucht desselben bezeichnet. *ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ*] *frohlockte, dass er sehen sollte: ἵνα* drückt durch einen eigenthümlichen johann. Gebrauch (vgl. *Win.* §. 44. S. 303.) die Vorstellung der Bestimmung aus, die in dem *ἠγαλλ.* liegt, das man aber darum nicht mit den Alt. *Grot. Calov. Kuin.* u. A. durch *wünschte* geben muss. Wann frohlockte Abraham? Als er die Verheissungen 1 Mos. 18, 18. 22, 18. empfing (*Grot. Calov. Kuin. Lck. Mey. Hengstbg.*), nicht im Paradiese; denn warum sollen wir jene passende Anknüpfung ans A. T. aufgeben, welche der jüd. Ansicht gemäss ist? vgl. Bereschith R. sect. 49. z. 1 Mos. 18, 17., wo gesagt ist, dass Gott dem Abraham alles Zukünftige offenbarte (*Lck.*). *Hofm.* Weiss. u. Erf. II. S. 13. *Thol.* denken an das Lachen 1 Mos. 17, 17. *ἰδεῖν* bezeichnet die Wahrnehmung der Erfüllung dieser Weissagungen, aber nicht in diesem Leben (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 304. *Hengstbg.*) sondern im Paradiese (Luk. 16, 23.), wo der Erzvater noch an den Angelegenheiten seines Volkes Theil nimmt (*Lmp. Lck. Thol. Bmgt.-Cr. Mai. Stier, Luthdt. Lechler* Stud. u. Kr. 1854. S. 817.). *τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν*] *meine Erscheinung auf Erden,*

ימות המשיח (Bibl. Dogm. §. 196.); nicht: die Periode des Messias (*Bngt.-Cr.*); ähnl. αἱ ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. Luk. 17, 26., ἡ ἡμέρα τ. κυρίου oder Χριστοῦ 1 Cor. 1, 8. 5, 5. 2 Cor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 1 Thess. 5, 2. 2 Thess. 2, 2. von der Wiederkunft des Messias. Fälschlich denken *Chrys. Euthym.* an die Kreuzigung Christi. ʻNoch weniger entspricht es, den Begr. von ἡ ἡμέρα in „die Zeit besonderer Offenbarung" zu verallgemeinern und darunter die Zeit der Geburt Isaaks (vgl. 1 Mos. 18, 10.) zu verstehen (*Linder* Stud. u. Kr. 1859. S. 517 f.).ʼ Die Alt. *Grot. Beng. Olsh. Hofm.* u. A. nehmen ἰδεῖν τὴν ἡμέραν von einem Schauen in Vorbildern ʻsei es die Geburt oder die Opferung Isaaks,ʼ in Vision oder von ferne (Hebr. 11, 13.), und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil sonst Vs. 58. nicht im Zusammenhange stehe mit Vs. 56. Aber Vs. 58. ist erst durch Vs. 57. veranlasst (*Lck.*); auch liegt der Vorstellung, dass Abraham eine Verheissung vom Messias erhielt, die von der idealen Präexistenz des Letztern zum Grunde. Gegen die Fassung des ἰδεῖν von typischem oder ähnlichem Schauen spricht: 1) die Tautologie des Gedankens: er freute sich — doch schon in einer Art von prophetischer Anschauung oder Ahnung — dass er den Tag des Messias prophetisch schauen sollte; 2) dass dadurch die Vorstellung der ἡμέρα illusorisch wird — es war sonach doch nicht der wirkliche Tag des Messias, den Abr. schaute; 3) dass sich für diesen Gedanken kein Anhaltspunkt im A. T. und im Volksglauben findet, während sich J. nach unsrer Erkl. auf den Glauben an Abr.'s theilnehmendes Fortleben im Paradiese bezieht. In den ähnlichen, aber auch scheinbar widersprechenden Stellen Matth. 13, 17. Luk. 10, 24. ist ἰδεῖν im Sinne des wirklichen Wahrnehmens in diesem Leben genommen.

Vs. 57. Die Juden missverstehen die Rede J. so, dass sie sie umdrehen, und weil er gesagt, Abr. habe seinen Tag gesehen, ihm die Behauptung unterlegen, er habe Abr. gesehen. Statt πεντήκοντα lesen *Chrys.* u. wen. Codd. τεσσαράκοντα, weil passender, indem J. damals erst etliche und dreissig Jahre alt war. Die Juden nennen aber 50 Jahre als das vollendete männliche Alter. — Vs. 58. Wie 6, 53. lässt sich J. durch das Missverständniss zu einer noch auffallendern Behauptung treiben. πρὶν Ἀβρ. γενέσθαι] ʻ*ehe Abr. war* (*de W. Thol.*), nicht: *geboren wurde* (*Erasm.*), besser: *wurde* (*Mey. Hengstbg.*)ʼ, jedenfalls so, dass γενέσθαι als das zeitliche (gewordene) Sein dem εἶναι, dem *an sich Sein*, entgegengesetzt ist, vgl. 1, 6. ἐγώ εἰμι] *bin ich*, nicht: *bin ich es* (*Paul.*). Das Praes. möchte ich am liebsten zeitlos nehmen, vgl. 1, 18.; doch kann es, wie 14, 9. 15, 27. Jer. 1, 5. Ps. 90, 2. LXX, das Praeter. mit einschliessen (*Lck. Win.* §. 40. 2. c. S. 239.). Dass J. sich h. Präexistenz zuschreibt, ist gewiss (1, 1. 6, 62. 17, 5.). ʻNach *de W.* geschieht diess „natürlich nur im *idealen* Sinne — ideal im Gegensatz mit J. *realer* Erscheinung auf Erden gefasst"; diess ist richtig, wenn damit die wirkliche persönliche Präexistenz, auf welche h. Alles hinweist, nicht ausgeschlossen sein soll.ʼ Keinesfalls ist an eine Präexistenz zu denken im *nominalen* Sinne, wie es die *Socinianer* u. *Grot.* u. neuer-

dings wieder *Bmgt.-Cr.* verstehen, so dass nur von der Vorherbestimmung Christi als des Messias die Rede wäre (vgl. die rabb. Stellen b. *Schöttg.* de Messia p. 436. Bibl. Dogm. §. 200.), wgg. der Zusammenhang ist. — Vs. 59. *ἦραν λίθους*] *sie hoben Steine auf*, nicht: *trugen sie herbei* (*Paul.*): viell. lagen im Tempelvorhofe Bausteine (*Lightf.*). *ἐκρύβη ἱεροῦ*] *verbarg sich und ging aus dem Tempel.* ʿGewiss ist, dass auch *ἐκρύβη* als eine Handlung J., nicht Gottes (*Cyr. Theoph.*) gedacht ist. Sonst aber können die Worte beides heissen: entw. er machte sich unsichtbar (so dass an einen wunderbaren *ἀφανισμός* J. zu denken wäre) und ging so unbemerkt fort (*Wolf*, *Beng. Win.* §. 54. 5. S. 416. *Baur*, *Hilgfld.*); oder er verbarg sich und ging fort (*Lck. Mey. de W.* 3. *Mai. Hengstbg. Ew.* auch *Thol.*?), so dass das Fortgehen entweder als ein späteres oder ein in dieser Verborgenheit geschehenes gedacht wird. In der That kann *καί* recht wohl zwei nicht gleichzeitige, aber bald auf einander folgende Handlungen verbinden, was aber nach Vorstehendem nicht einmal nöthig ist; auch hat das Sichverbergen J. um so weniger etwas Unwahrscheinliches, als in der vorhergehenden Rede Gläubige und Ungläubige gemischt sind (vgl. zu Vs. 31. 33. 51. geg. *Baur, Hilgfld.*) und es seinem sonstigen Verhalten entspricht, sich einem voreilig herbeigeführten Ende zu entziehen. Aber auch gegen die erste Erkl. lässt sich nicht sagen, dass der Evglst. ein so auffallendes Wunder hätte bestimmter bezeichnen müssen (*Mey. Mai.*) — denn wie, wenn er es mehr andeuten als beschreiben wollte, und es für ihn nichts so Auffälliges hatte? auch nicht, dass Jesu offen hätte durch die Menge gehen können (*Lck.*) — denn der mächtige Eindruck seiner Persönlichkeit, welcher 7, 30. 44. genügte, reichte viell. hier in der gefährlicheren Situation nicht hin, um ihn zu retten; auch nicht, dass *οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ*, was bei einem Wunder nicht gefehlt haben würde, hier mangelt (*Lck.*), denn dasselbe ist 7, 44. der Fall. Die Entscheidung hängt von der Aechtheit oder Unächtheit des Folg. ab.ʾ *διελθὼν παρῆγεν*] *indem er mitten durch sie hindurch ging und so weiter ging.* Nun aber fehlen in Cod. D Barber. *Sin.* 1. Vulg. u. a. Uebers. *Orig.* (?) *Cyr. Arnob.* diese WW., welche überdiess in verschiedenen ZZ. verschieden lauten und mit Luk. 4, 30. eine verdächtige Verwandtschaft haben. ʿAuch ist die Furcht vor Doketismus, welche in der alten Kirche gar nicht in dieser Weise vorhanden war, kein hinreichender Erklärungsgrund für ihre Auslassung. So darf der Kritiker sie mit *Griesb. Tschdf.*, geg. *Paul. Baur* (geg. Letzteren, zumal was die äusseren Auctoritäten betrifft, vgl. *Ebr.* S. 406 f.) *Ew.* streichen, und dann ist unter den obigen die zweite Erklärung vorzuziehen. Nicht passend ist, *ἐκρύβη* adverbialiter zu nehmen = er ging verborgen fort (*Bmgt.-Cr.*); denn das wäre *ἐν κρυπτῷ* (7, 10.) und nicht so voranzustellen. Nach *Luthdt.* hat J. sich wunderbarer Weise den Juden entzogen, aber dann sichtbarer Weise den Tempel verlassen, und in Beidem ist ein Vorbild auf seinen Ausgang aus diesem Leben zu sehen; allein dafür findet sich h. keine Andeutung.ʾ

II. Cap. 9, 1—10, 21. *Heilung eines Blindgebornen und dadurch veranlasste Reden J.* Cap. 9, 1—7: *Die Heilung.* — Vs. 1. *κ. παράγων*] *Und weitergehend*, näml. an *περιῆγεν* des gew. T. angeschlossen, vgl. Matth. 9, 9., so dass die Heilung unmittelbar auf das Vor. folgt. Da nun der Tag derselben ein Sabbath war (Vs. 14.), und das Bisherige, wenn 7, 53—8, 11. unächt ist, und die bei 8, 12. angef. Gründe für eine spätere Zeit des 8, 12—59. Erzählten nicht hinreichend gefunden werden, am letzten Tage des Laubhüttenfestes 7, 37. vorgegangen ist: so wird man versucht diesen Tag für den Sabbath Vs. 14. und den Spielraum aller der Reden und Vorgänge von Cap. 7, 37. bis Cap. 10, 21. zu halten (wie *Olsh.*). ʼDagg. aber macht *de W* die Ueberfüllung dieses Tages und dann auch diess geltend, dass es nicht wahrsch. sei, dass J. nach dem tumultuarischen Auftritte 8, 59. sogleich die nun folg. Heilung verrichtet haben sollte, wobei er zu ruhig und noch dazu von seinen Jüngern umgeben erscheine; und so findet er es bequem nach Verwerfung des gew. Schlusses des vor. Cap. *παράγων* für *vorübergehend* (Matth. 20, 30.) und den Sabbath Vs. 14. für einen spätern Tag zu nehmen; jedoch fällt ihm der Mangel eines *μετὰ ταῦτα* auf. Allerdings nun ist die ruhige Haltung J. gerade bei ihm psychologisch leicht erklärlich (*Mey. Luthdt.*) und der allgemeine Eindruck der überleitenden WW. macht einen engeren Anschluss dieses Abschnitts an das Vor. wahrscheinlich (*Mey. Stier, Luthdt. Thol. Ew.*); nur ist zuzugestehen, dass die Anknüpfung durch *καί* einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vor. nicht nothwendig fordert (vgl. 1, 19. geg. *Mey.*). *Hengstbg.* findet es unwahrsch., dass zwei grosse Conflicte J. mit den Pharis. so unmittelbar auf einander folgen sollen. Jedenfalls ist die Bedeutung: im Vorübergehen, für *παράγ.* festzuhalten. Es deutet an, dass die Gelegenheit zum Wunder sich J. ungesucht darbot.ʼ *εἶδεν τυφλόν*] Dieser sass bettelnd (Vs. 8.) vielleicht an einem der Tempelthore (AG. 3, 2.); dass er blind geboren war, mochte er selbst angeben. — Vs. 2. Die dilemmatische, mithin das Eine oder Andere als möglich setzende, nicht Beides in Zweifel ziehende (*Euthym.*, neuerdings *Ebr.* S. 411. *Hengstbg.*) Frage der Jünger entspringt aus übertriebener Consequenz der jüd. Vergeltungslehre, nach welcher jedes Uebel seinen Grund in Sünde haben muss (vgl. Vs. 34.). Dass die Jünger nun für möglich halten, der Blindgeborne trage die Strafe für die Sünden seiner Eltern, rechtfertigt sich aus der Gesetzesstelle 2 Mos. 20, 5. und der allgemeinen Wahrheit der Sündengemeinschaft überhaupt und derjenigen zwischen Eltern und Kindern insbesondere; wie aber hätte er selbst sündigen können? Dieser Theil der Frage lässt sich nicht aus der den Jüngern unbekannten Lehre von der Seelenwanderung (*Bez. Grot.* s. dagg. *Thol.*), nicht aus der rabbin. Idee, dass der Hang zur Sünde schon im Mutterleibe hervorzutreten anfange (*Lightf. Lck. Mey. Mai.*), ʼnicht aus dem Gedanken, dass der Mensch eben als Blindgeborner vermöge einer Anticipation der Strafe als Sünder gezeichnet sei (*Thol. Stier*), sondern allein aus der Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrem das nachherige Erdenleben bestimmenden sittlichen Charakter

erklären (*Cyr.*)', welche Lehre wir nicht sowohl bei den Rabbinen, als bei den Alexandrinern (Weish. 8, 20. vgl. auch *Grimm* z. d. St. u. *de W* Bibl. Dogm. §. 177.) finden; und so hätte *Isidor.* in der Catene doch Recht, wenn er zur ersten Frage hinzusetzt: ὥς φασιν Ἕλληνες. ʽDiese Vermuthung von *de W* ist noch nicht widerlegt. Denn sagt man, dass keine Spur auf den Glauben an die Präexistenz *böser* Seelen, die auch *Dähne* alex. Relgph. II. 168. annimmt, führe (*Lck. Thol.*), so muss entgegnet werden, dass es zur Lehre von der Präexistenz gehört, der letzteren einen bestimmenden Einfluss auf das Erdenleben zuzuschreiben; wenn für die guten, warum nicht für die sündigen Seelen? Zweifelt man ferner an dem Volksmässigen dieses Glaubens, so hat man dazu ebensoviel, aber nicht mehr Recht, als bei den übrigen Annahmen. Nach *Luthdt.* (ähnl. *Ew.*) halten die Jünger das Zweite in ihrer Frage für möglich, des Ersten Möglichkeit setzen sie nur, obwohl sie sich dieselbe nicht zu denken vermögen; aber sie fragen nach beidem doch ganz gleichmässig.' — ἵνα - - γεννηθῇ] *dass er blind geboren werden musste.* ἵνα auch h. τελικῶς, nicht ἐκβατικῶς (*Olsh.*) gebraucht.

Vs. 3. ἵνα φανερωθῇ] *es sollten offenbar werden.* ἵνα (auch h. τελικῶς zu nehmen) steht *absolut* wie 1, 8. 13, 18.: gew. pflegt man τυφλὸς ἐγεννήθη zu ergänzen. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ] im Sinne von 5, 19 f. 36.: *die Werke Gottes* (von J. nach seinem Vorbilde oder Auftrage gewirkt). ʽDer Plur. bez. die Kategorie, die in dem concreten Wunder der Heilung, also auch ἐν αὐτῷ, offenbar wird.' (τὰ ἔργα τ. θεοῦ 6, 28. ist grammat. nicht verschieden: *die Werke Gottes,* näml. die Gott befohlen hat.) Diese teleologische Verknüpfung gehört nicht einer Theorie über die göttliche Oekonomie (*Euthym. Lck.* u. ähnl. *Bmgt.-Cr.*) an, so dass der Gedanke genau gefasst wäre: Gott verhängte dieses Uebel um nachher durch Hebung desselben sein Wirken zu offenbaren; sondern den Ursprung desselben nur negativ bestimmend ʽund von anderweiten Zwecken absehend' hebt J. denjenigen Zweck desselben hervor, der ihm selbst praktischer Zweck wurde, näml. seine göttliche Heilkraft ʽund rettende Wirksamkeit' zu beweisen, und giebt so indirect den Jüngern die Lehre, über solche Fälle nicht müssig zu speculiren und lieblos zu urtheilen, sondern sich der Anregung thätiger Theilnahme zu überlassen. — Vs. 4. Der Gedanke an seinen nahen Tod treibt ihn um so mehr den Anlass zur Wirksamkeit zu benutzen. ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι κτλ.] *Ich muss wirken so lange* (ἕως wie ἄχρις Hebr. 3, 13.) *es Tag ist.* Darin findet *Kuin.* ohne Grund eine Rechtfertigung der am Sabbath zu unternehmenden Heilung. Die von *Lachm.* nicht bemerkte LA. seiner Codd. BDL: ἡμᾶς st. ἐμέ würde es noch mehr herausheben, dass J. seinen Jüngern eine Lehre gebe; sie passt zwar nicht zu dem folg. με, wofür nur Cod. L ἡμᾶς liest, ʽallein gerade desshalb kann sie beseitigt worden sein (vgl. *Ew.*). *Sin.* liest beide Male ἡμᾶς.' ἡμέρα νύξ] *Tag — Nacht,* d. h. *Lebenszeit — Tod;* nicht: Tag — Nacht im natürlichen Sinne (*Paul.*), nicht: Zeit der Vorherrschaft des Guten bei Lebzeiten J. — Vorherrschaft des Bösen nach seinem Tode (*Olsh.*),

'nicht: Zeit der Weltgegenwart J., wo seine Heilswirksamkeit stattfindet — Zeit seiner Trennung von der Welt, wo die Heilsmöglichkeit aufhört (*Luthdt.*). *Hengstbg.* dehnt den Begr. der Nacht auf die Leidenszeit überhaupt aus.' ὅτε ἐργάζεσθαι] allgemein: *wo Niemand* (und auch ich nicht, näml. als menschliches Individuum) *wirken kann.* — Vs. 5. ὅταν - - ὦ] 'ὅταν nimmt *de W* mit *Fr.* ad Marc. p. 86. *Lck.* hier = *quando, quandoquidem*, also in causaler Bedeutung; so findet es sich Aristot. de mundo c. 4., 'aber nicht im N. T.' Die temporale Bedeutung = *wann, in dem Falle dass*, ist auch angemessen, da J. ja nur vorübergehend in der Welt ist.' φῶς] Quell des Lebens u. Heils, h. in Beziehung auf Heilung und Ertheilung des Augenlichts; allgemeiner 8, 12. 12, 35.

Vs. 6 f. Das Heilmittel des Speichels kommt auch Mark. 7, 33. 8, 23. vor; das Waschen im Teiche Siloam erinnert an 2 Kön. 5, 10. *de W* sagt: „Ist die Anm. z. Mark. 6, 13. (näml. dass die Anführung solcher Heilmittel vermöge einer späteren, das Uebernatürliche und Natürliche vermischenden Ansicht, nach welcher die Wunder J. als geheimnissvolle zauberische Acte betrachtet wurden, geschehe) richtig, so schliesst sich Joh. h. an diese spätere mysteriöse Ansicht von J. Wundern an.“ Dagg. bemerkt *Lck.*, dass gerade der johann. Standpunkt diess nicht gestatte; und in der That zeigt sich eine solche zauberische Vermischung sonst in keiner der johann. Wundererzählungen, auch von fern nicht. Gewiss aber hat die Anwendung des Heilmittels keine Beziehung auf den Glauben des Blindgebornen (*Lck. Mai.*), denn dazu hätte die Waschung im Siloam hingereicht ohne diese vorhergegangene Manipulation, die J. noch dazu thut ohne sich an den Blinden zu wenden: der Umstehenden wegen kann er es auch nicht gethan haben, denn der Vorgang scheint nur die Jünger (vgl. Vs. 8 ff.) zu Augenzeugen gehabt zu haben, und diese bedurften dessen nicht. Davon dass der Speichel Conductor der Heilkraft gewesen sei (*Thol. Mey.*), findet sich ebensowenig eine Andeutung, als von einem allegorischen Zweck (*Luthdt.*) oder einer Beziehung auf 1 Mos. 2, 7. (*Hengstbg.*). Der Evglst. lässt keine Absicht J. errathen: er referirt diese Umständlichkeit einfach als Thatsache, und zwar weil es gerade Sabbath war (Vs. 14.), an dem diess Wunder auf diese Weise geschah. Aber die Anklage der Sabbathsverletzung wird nicht darauf, als eine materielle Thätigkeit (*Bmgt.-Cr.*), gegründet, sondern rein auf das Wunder als solches (Vs. 16.); und damit fällt auch *Baur's* Meinung, dass diess nur erwähnt werde, um das Wunder als ein am Sabbath geschehenes erscheinen zu lassen, — denn um einer solchen Absicht zu dienen, war das, was J. in Begleitung des Wunders that, in Vergleich mit diesem entw. zu wenig, da das Verfahren umständlicher hätte sein müssen, oder zu viel, da ein Wort genügte zur Sabbathsverletzung wie 5, 8.' νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ] *Lck.* leitet den Gebrauch des εἰς nach Vs. 11. vom vorhergeh. ὕπαγε ab; *Mey.* (vgl. *Win.* §. 50. 4. b. S. 369.): *wasche dich in den Teich ab.* Ueber die Lage der Quelle (Jes. 8, 6.) und des Teiches (Neh. 3, 15.) Siloam (so LXX, N. T. *Joseph.*,

hebr. שִׁלֹּחַ, auch שֶׁלַח) s. die versch. Meinn. bei *Win.* RWB. unt. *Siloah.* Eine Quelle und ein Wasserbehältniss befand sich nach *Joseph.* B. J. V, 4, 1. *Hieron.* ad Jes. VIII, 6. an der Ausmündung des Käsemacherthales südöstlich von Zion (*Robins.* I. 384. II. 142 ff.). Dort findet sich ein grösseres ausgetrocknetes Wasserbehältniss, das viell. der alte Teich Siloah ist (*Rob.*). ὃ *ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*] Der Evglst. (aber *Lck.* spricht ihm diese Bemerkung, welche Syr. Pers. weglassen, als seiner unwürdig ab) nimmt שִׁלֹּחַ, welches *Gesen.* durch *missio ἀποστολή* erklärt, nach *Hitzig* z. Jes. 8, 6. u. *Ew.* Gr. §. 156. b. richtig als ein W. der Form יִלּוֹד = שָׁלוּחַ *missus*, und findet in dieser Bedeutung eine Beziehung ʿnach *Euthym. Mey. de W. Ew.*ʾ auf den hingesendeten Blinden, ʿnach *Ebr. Luthdt. Hilgfld. Hengstbg.* auf den Gottgesandten. Das Letztere, wonach der Teich ein Bild J. ist, liegt näher.ʾ

Vs. 8—12. *Welches Aufsehen die Heilung macht.* — Vs. 8. *οἱ θεωροῦντες*] Diess Partic. ist ins Impf. aufzulösen: *die ihn früherhin sahen*, indem der Erzähler nach griech. Art sich in die Vergangenheit als Gegenwart versetzt (AG. 10, 7.). Die *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* LA. *προσαίτης* st. *τυφλός* ist überw. ʿauch durch *Sin.*ʾ beglaubigt und durch ihre Beschaffenheit (sie bezeichnet den Blinden indirect) empfohlen. *ὁ καθήμενος κ. προσαιτῶν*] Diese Particc. stehen *substantivisch* (*Win.* §. 45. 7 S. 316.). — Vs. 10. *ἀνεῴχθησαν*] vgl. Matth. 9, 30. *σοι*] *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* *σου.* — Vs. 11. *εἰς τ. κολ. τοῦ Σιλ.*] *Lachm. Griesb. Tschdf.* *εἰς τὸν Σιλ.* — *ἀνέβλεψα*] ungenau vom Blindgebornen, wie Matth. 11, 5. u. ö. von Blinden, welche wieder sehend werden.

Vs. 13—34. *Untersuchung, welche die Pharisäer über diese Heilung anstellen.* — Vs. 13. *ἄγουσιν*] wahrsch. die Vs. 8. Genannten. *πρὸς τοὺς Φαρισαίους*] welche viell. das Synagogengericht oder das Untergericht (Matth. 5, 21.) bildeten. — Vs. 14. *ἦν*] *es war* (nachholend), nicht: *war gewesen* (*Paul.*). Ueber das Verbot am Sabbath zu heilen s. Anm. z. Matth. 12, 12. Hierher gehört Schabb. f. 108, 2. b. *Lightf.* z. Vs. 6.: Sputum etiam super palpebras poni perhibitum. — Vs. 15. *πάλιν*] bezieht sich auf Vs. 10. *ἐπέθηκε ἐπὶ τοὺς ὀφθ. μου*] *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* *ἐπέθ. μου ἐπὶ τ. ὀφθ.*; die meist. Hauptzeugen, ʿauch *Sin.*ʾ, stimmen dafür. — Vs. 16. *παρὰ τοῦ θεοῦ*] ein Gottgesandter (7, 29.), Prophet (Vs. 17.) wegen seiner Wunder. *ἄλλοι ἔλεγον κτλ.*] Diese Pharisäer dachten freier und wollten J. wegen der Sabbathsübertretung nicht für einen „Sünder" halten, weil einem Sünder nicht der zu Wundern nöthige göttliche Beistand werde (vgl. Vs. 31.). *σχίσμα ἦν*] vgl. 7, 43. — Vs. 17. *ὅτι ἤνοιξε*] *in Beziehung darauf dass* (2, 18.). *προφήτης*] h. von der theurgischen Seite genommen. — Vs. 18. *ἕως ὅτου ἐφώνησαν*] *bis sie gerufen* und verhört hatten. — Vs. 19. Die Frage war dreifach: 1) Ist diess euer Sohn? 2) Ist er blind geboren? 3) Wie ist er sehend geworden? vgl. Vs. 20 f. — Vs. 21. *ἡλικίαν ἔχει*] *ist erwachsen.* *ἡλικία* b. *Joseph.* Antt. IX, 7. 5. das Alter, wo man heirathet; ob gerade Volljährigkeit? (*Kypk.*). Der *Lachm.* u. *Tschdf.*

T.: *αὐτὸν ἐρωτήσατε· αὐτὸς ἡλικ. ἔχ.*, eine gefälligere Umstellung, und es ist möglich, dass der gew. T. nach Vs. 23. conformirt ist. — Vs. 22. *συντίθεσθαι, übereinkommen* (AG. 23, 20. vgl. Luk. 22, 5.), wohl nicht s. v. a. *beschliessen* in gesetzlicher Form. ʿZu der letzteren Annahme nöthigt wenigstens nicht die Bekanntschaft, die das Volk damit hat; denn die Verabredung konnte ebensogut bekannt geworden sein als ein officieller Beschluss. Die Furcht der Eltern ist so ganz gerechtfertigt.ʾ *ἀποσυνάγωγος γένηται*] Diese Ausschliessung (*ἀφορίζειν* Luk. 6, 22.) ist wahrsch., ʿwenn es zur Zeit J. bereits Grade von Excommunication gab (vgl. *Win.* RWB. I. 136.),ʾ der erste der drei, welche bei den spätern Juden üblich waren, נִדּוּי genannt (*Carpzov* appar. p. 554 sqq.).

Vs. 24. *δὸς δόξαν τῷ θεῷ*] Beschwörungsformel, Jos. 7, 19. Man ehrt Gott, wenn man ihn als den geltend macht, der er ist, h. als den Wahrhaften oder Richter, vgl. Röm. 4, 20. Sie wollen, dass er gestehe, J. habe das Wunder nicht vollbracht, dessen er als sündiger Mensch nicht fähig sei. — Vs. 25. *τυφλὸς ὤν*] Es ist h. nicht nöthig *ὤν* als Partic. impf. zu nehmen; dem Blindgebornen dauert seine Blindheit gleichsam noch fort; oder *blind* ist s. v. a. *blindgeboren.* ʿVgl. *Win.* Gr. §. 45. S. 305.ʾ — Vs. 27. *οὐκ ἠκούσατε*] *ihr habt keine Ohren gehabt*, es nicht glauben wollen. Leichter wäre freilich *καὶ ἠκούσατε* ohne Negation, wie It. Vulg. geben. Die Frage *μὴ καὶ ὑμεῖς κτλ.* ist natürlich ironisch zu nehmen. Die „Glaubenskühnheit" des Menschen (*Olsh.*) wird etwas bitter. — Vs. 29. *πόθεν ἐστίν*] ob er eine göttliche Sendung hat? Vgl. 7, 28. Matth. 21, 25. Es ist diess nicht mit *Lck.* für eine unentschiedene Aeusserung zu nehmen, welche dem Blindgebornen Muth machen konnte; es ist mit Verachtung gesagt. — Vs. 30. *ἐν τούτῳ*] sc. *πράγματι* (4, 37.), *dabei*, in dieser Sache. *γάρ*] *denn doch.* Man denke sich vorher eine stillschweigende Missbilligung, vgl. 7, 41.

Vs. 31—33. enthält die Grundgedanken des Wunderbeweises, jedoch nicht nach der höchsten Ansicht der Wunder als Wirkungen einer einwohnenden (2, 11.), sondern nur einer vermöge der Gebetserhörung mitgetheilten Kraft (vgl. 11, 41 f.). *οἴδαμεν*] *wir wissen;* es ist eine allgemein anerkannte Wahrheit (vgl. Spr. 15, 29. Hiob 27, 9.). Das bequeme *δέ*, *atqui*, lässt h. wie 8, 46. (jedoch nicht ganz nach denselb. ZZ.) der *Lachm.* u. *Tschdf.* T. weg. *ποιεῖν οὐδέν*] nichts der Art, nichts Wunderbares. — Vs. 34. Die Pharisäer machen gegen den geheilten Blinden obiges Vorurtheil der gew. Vergeltungslehre, und zwar im gehässigsten Sinne, geltend. *ἐν ἁμαρτίαις*] kann und muss von den Sünden der Eltern verstanden werden, vgl. Ps. 51, 7. *ὅλος*] nicht: nach Leib und Seele (*Lmp. Lck. Olsh. Thol.*), was zu bestimmt ist; sondern: *ganz damit behaftet*, davon vergiftet. Die Alten nehmen es richtig für *ὅλως*, beziehen es aber falsch auf das Alter, so dass es s. v. a. *von Jugend an* sein soll. *ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*] ʿnach *Olsh. Lck.* 3. *Thol.* u. A.: *sie stiessen ihn aus der* *Synagoge* (Vs. 22.); nach ***Fr. Bmgt.-Cr. Mai. Mey. Luthdt. Hengstbg.*** vom blossen Hinauswerfen aus dem Sitzungssaale; diess würde, meint

de W., der das Erstere für wahrsch. hält, nicht als so bedeutend angesehen worden sein wie Vs. 35.; indess die Bedeutung liegt in der rohen Leidenschaftlichkeit; auch sieht man nicht, dass die Versammelten zur Excomm. befugt waren. *Ew.* lässt es unentschieden, ob der gesetzliche Ausspruch des Banns sogleich jetzt oder erst etwas später stattfand.'

Vs. 35—41. *Reden J. mit dem Geheilten und in Beziehung auf dessen Heilung.* — Vs. 35. J. hatte bei der Heilung selbst nicht wie sonst den Glauben in Anspruch genommen, sondern den Menschen dem Eindrucke überlassen, den die That auf ihn machen würde. Jetzt, da er von seiner Standhaftigkeit Kunde erhalten, sucht er ihn für den Glauben an ihn als den Sohn Gottes zu gewinnen (*Lck.*). *σὺ πιστεύεις*] *glaubst du* wirklich? 'Hierzu ist weder das Praet. noch ein ἄρτι beim Präs. nöthig; *Lck.* zieht vor: bist du geneigt zu glauben? — aber der Ausdruck erklärt sich auch so; hier ist nur vom messian. Glauben im Allgemeinen die Rede, das betimmt Persönliche folgt erst Vs. 36 f.' *εἰς τὸν υἱὸν τ. θεοῦ* '*Sin.* mit BD *ἀνθρώπου*'] Dass h. nicht die bloss theokratisch-messian. Bedeutung wie 1, 50. sondern die höhere metaphysische Statt finde, sucht *Olsh.* vergeblich zu beweisen. Der Begriff ist ja diesem Menschen bekannt; er fragt bloss Vs. 36. *κ. τίς ἐστι*] *καί*, durch überw. Zeugenaussage als ächte LA. erwiesen, hat wie 14, 22. Luk. 10, 29. eine anknüpfende Bedeutung, wodurch die Frage rascher und lebhafter wird. — Vs. 37. *καὶ* ... *καί* verknüpft h. die gleichen Gedanken (6, 36. 7, 28.): „du hast ihn (jetzt) gesehen und reden gehört"; Letzteres ist nur nicht gleichmässig ausgedrückt, sondern in die Versicherung verwandelt: „der mit dir redet, der ist's." *ἐκεῖνος*] 'ist nachdrückliche Wiederholung des Subjects. *Hilgfld.* Ztschr. f. wiss. Theol. 1859. S. 416. nimmt es als Prädicat: der mit dir redet, ist jener, sc. der Sohn Gottes; aber der Gebrauch ist h. wie 1, 18. 33. 5, 11.'

Vs. 39. Wie 5, 21 ff. das leibliche Heilen und geistige Beleben zusammengefasst wird, so h. das Ertheilen des leiblichen und geistigen Sehens; zugleich aber wird der Gegensatz, dass J. die falsche Erkenntniss der *soi-disant βλέποντες*, der „Weisen dieser Welt" zunichte macht, hinzugefügt und beides als ein *Gericht* ('*κρίμα* das Resultat, *κρίσις* der Act,' nicht = *κατάκρισις*, *Euthym. Olsh.*), d. h. eine Scheidung, dargestellt. S. Anm. z. 3, 19. Diess Gericht ist ein Zweck Christi (*ἵνα*), aber nicht sein höchster Zweck 3, 17. 'Nach *Baur* S. 179. sind die *μὴ βλέποντες* die Empfänglichen, welche glauben, ehe sie sehen oder wissen, was sie sehen (dem Blindgebornen fehle in seinem gleichsam bewusstlosen Bewusstsein nur der Name für die Sache, die er schon hat — es sei ihm das Bewusstsein der *ἔργα* aufgegangen, aber noch nicht das für die Person J. als Messias), die Anderen die Unempfänglichen, welche nicht glauben bei allem, was sie von der Person J. sehen und wissen. Allein dann wären die Ausdrücke im rein objectiven Sinne zu nehmen, während doch das *βλέπειν* nach Vs. 41. mindestens zugleich und vorwaltend eine Beziehung auf die subjective Meinung der Betreffenden hat. Auch

könnte so für das *μὴ βλέποντες* h. nicht Vs. 41. *τυφλοί* (in anderem Sinne als Vs. 39.) gebraucht sein; J. unterscheidet *τυφλοί*, die durch ihn es werden (Vs. 39.), u. solche, die ohne ihn es sind (Vs. 41.): das Erste hat zum Grunde ihr Wollen, das ihrem Können nicht gleich kommt, das Zweite hat zum Grunde das Können, das dem Wollen nicht nachkommt. Nur so erklärt sich der Ausspruch ganz.' — Vs. 40. *οἱ αὐτοῦ*] *die in seiner Umgebung waren* (*Lachm. Tschdf. οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες*). — *μὴ - - ἐσμεν*] *doch nicht auch wir sind blind?* (die Frage mit *μή* setzt gew. eine verneinende Antwort voraus, *Win.* §. 57. 3. S. 453.) — nicht im leiblichen Sinne (d. Alt.), sondern im geistlichen. Sie verstehen die Rede J. nur halb, nicht merkend, dass er sie zu den *βλέποντες* zählt, und fragen so aus Stolz auf ihren Beruf als Führer des Volks (*Lck.*). 'Nach *Stier* knüpfen sie an das *τυφλοὶ γένωνται* an: sind wir denn auch an deinem Lichte schon blind geworden?' — Vs. 41. *τυφλοί*] nicht: ohne Fähigkeit Göttliches zu erkennen (*Olsh. Lck.* 2. 3.); auch nicht geradezu: sich für blind haltend (*Kuin. Stier*, *Mey.*), sondern *unwissend, irrend*, jedoch mit den Nebenvorstellungen der Demuth, Empfänglichkeit und Hülfsbedürftigkeit, sowie leiblich Blinde ihre Blindheit anerkennen und Heilung suchen, im Gegensatze der sich für sehend, weise und gerecht Haltenden. 'Das Subjective darf auf keinen Fall ausgeschlossen werden.' *οὐκ ἁμαρτίαν*] *so hättet ihr keine* d. h. eine verhältnissmässig geringere (vgl. *Hengstbg.*) *Sünde*; es fände ein geringerer Grad von Zurechnung Statt, welche bekanntlich durch Unwissenheit gemindert wird, LB. d. Sittenl. §. 76. Die schlechthinnige, einer Beschränkung bedürftige Verneinung darf nicht auffallen, indem auch das *εἰ τυφλοὶ ἦτε* schlechthin gesetzt ist und beschränkt werden muss, da es keine gänzliche Unwissenheit giebt. *ἁμαρτία* kann h. ebensowenig als 8, 21. 15, 22. 24. 16, 9. die Sünde des Unglaubens (*Mey. Stier*, *Luthdt. Thol.*) sein, weil so in der Folgerung ein Sprung Statt fände, d. h. von der mit Blindheit verbundenen Empfänglichkeit sogleich auf den Glauben geschlossen wäre: es ist *Sünde*, Abweichung vom göttlichen Gesetze und göttlicher Wahrheit *überhaupt* (*Olsh.*), vgl. 1 Joh. 1, 8. *νῦν δὲ βλέπομεν*] *nun aber haltet ihr euch* (bei eurer Sünde) *für weise und gerecht*, und verstocket euch so gegen die Wahrheit. *ἡ οὖν ἁμαρτία ὑμῶν μένει*] Nach dem Parallelismus erwartet man: „so habt ihr also Sünde"; statt dieses einfachen Gegensatzes aber eine Verstärkung des Gedankens: „nicht nur habt ihr Sünde, sondern sie bleibt auch, ihr werdet derselben nicht durch Annahme der Wahrheit, durch Reue und Besserung los." Vgl. St. u. Kr. 1834. IV 929 f.

'Unter Anderem (vgl. zu Vs. 39.) soll Cap. IX. auch noch die Idee verfolgen (*Baur*), dass im Geheilten der Glaube als die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck der *ἔργα θεοῦ* bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiss, wer das Subject dieser *ἔργα* ist, geschildert werde. Sonst soll es undenkbar sein, „wie der Geheilte, der Vs. 30—33. reflectirte, nicht darauf gekommen sein solle, im Wunderthäter den Messias zu erkennen."

Aber es ist gar nicht der reine Eindruck des Wunders, welcher erzählt wird, sondern der Streit zwischen denen, die die Heilung als Sabbathsverletzung, und denen, die sie als Wunder betrachten, und in Folge dessen der Streit über das Sünder- oder Prophetenthum der bestimmten Person J. Mitten in diesem Streit bewegt sich der Blindgeborne: das Wunder hat ihm keine Veranlassung gegeben, über die Ansicht, J. sei ein Prophet, hinauszugehen. Das zeigt auch seine Wunderauffassung (Vs. 31.); er vertheidigt J. nur geg. die Vorwürfe der Oberen; auf keiner Seite blickt ein messianischer Gedanke hindurch: und so hat der Blindgeborne gar keine Veranlassung darauf zu kommen. Erst nachdem derselbe hinausgeworfen ist (Vs. 34.), wendet J. ihn auf das messianische Gebiet hin! Dass aber J. das Subj. des ἔργον ist, weiss der Blindgeborne vor dieser Wendung gerade so wie nachher; er kennt den Namen seines Wohlthäters, und wie es scheint nicht mehr (vgl. Vs. 11.); Vs. 37. sagt ihm J. wohl, dass er der Messias sei, nicht aber dass er der Jesus sei, der ihn geheilt habe; wollte man annehmen, er habe es anderswoher erfahren, so müsste, wenn er den Glauben hatte und ihm bloss das Subj. der ἔργα noch fehlte, doch wenigstens die Frage Vs. 36. wegfallen. Der ganze Verlauf der Erzählung entspricht also nicht der Idee, die *Baur* in ihr findet; ja der Evglst. müsste sich selbst widersprochen haben. Auch würde so nicht Alles (gewiss Vs. 16. 18—23. nicht) erklärt. Gerade Cap. IX. ist am Wenigsten geeignet eine solche einheitliche Idee zu verrathen: die Wunderheilung und die Sabbathsverletzung, die Pharisäer und das Volk, die Empfänglicheren und die Unempfänglichen unter diesen, das Synedrium mit seinem Unglauben (Vs. 18.) an, und dem fast juridischen Beweis für die That, der Verfolgungseifer gegen J., wie er sich bereits gegen seine Anhänger mit richtet (Vs. 22.) und gleichsam rechtliche Sanction erhält, die Furchtsamkeit der Eltern und die Energie des Blindgebornen, und endlich in diesem Letzteren selbst der Fortgang vom Wunderglauben zum messianischen Glauben — das Alles sind vo mannichfaltige Verhältnisse, dass man keine andere Idee darin finden kann, ausser der: das offene Auftreten der Feinde J., das sich bis zu der Selbstverblendung steigert, welche mit sehenden Augen nicht bloss die Werke (*Luthdt.*), sondern auch die Bedeutung der Person J. nicht sehen will, diesen aber nicht an immer neuer Selbstoffenbarung zu hindern und nicht jedes entschiedene Wort für ihn zu unterdrücken vermag. Diese Idee ist aber der Geschichte, welche nicht nach ihr gemacht ist, entnommen.

10, 1—21. *Gleichniss von den Schafen und dem Hirten, nebst dem Eindrucke, den diese Rede auf die Juden machte.* Dieses Gleichniss erlaubt allerdings eine Beziehung auf die Pharisäer, diese „blinden Führer der Blinden“, obgleich sie nicht herausgehoben, und von dem auf sie gemachten Eindrucke bloss gesagt ist, sie hätten es nicht verstanden (Vs. 6.). Eine äussere anschauliche Veranlassung, etwa eine in die Hürde ziehende Schafheerde, erlaubt die Oertlichkeit in der Stadt nicht anzunehmen. Uebr. liegt das Bild der Heerde und des Hirten im A. T. vor Jer. 23, 1 ff. Ez. 34. Zach. 11, 4 ff. 4 Mos.

27, 17. Ps. 78, 71.; die Juden nannten Mose und David die guten Hirten פרנסים טובים; und J. selbst braucht das Gleichniss sonst Matth. 9, 36. Joh. 21, 5. — Es ist aber diese Gleichnissrede nicht aus Einem Gusse, sondern bildet sich im Verlaufe der Rede um, daher man nicht die Einheit erzwingen muss.

Vs. 1—6. Erstes und Grund-Gleichniss: *der rechtschaffene Hirt im Gegensatze gegen Diebe und Räuber und im Verhältnisse zu den Schafen.* Vs. 1 f. *Der Charakter des Hirten.* Die *Schafe*, der Gemeinschaft und Leitung bedürftige Thiere, sind Bild des theokratischen Volkes der Bürger des Gottesreiches. Nach *Aug. Lmp.* u. A. sind allein die Auserwählten darunter zu verstehen (vgl. Vs. 26.), nach den Socin. u. *Grot.* auch die Empfänglichen mit eingeschlossen. Allerdings wird das Verhältniss zwischen Hirt und Schafen Vs. 14. als ein vollendetes, aber Vs. 16. erst als ein noch zu bildendes gedacht. Die *αὐλή* ein mit Mauern eingefriedigter Ort im Freien, ähnlich unsern Hürden, bezeichnet das Reich Gottes. Die *Thüre* ist hier noch nicht Christus (*Kuin. Mey. Olsh. Mai. Ew.*), auch nicht *legitimus ordo* Leiter der Gemeinde zu werden (*Seml. Thol. Hengstbg.*) — ʿ„diess gilt, sagt *de W.*, nicht einmal für das Bild; denn es kommt gar nicht auf die Thüre, sondern auf das *Eingehen* durch dieselbe an, welches im Gegensatze mit den schlechten Absichten der Uebersteigenden (Vs. 10.) die rechtschaffene Gesinnung, die *ἀλήθεια* ist.“ Indess der Ggstz. deutet doch darauf hin, dass die Thür den geordneten Weg gegenüber menschlicher Eigenmächtigkeit bez. (*Luthdt.*).' *ἀναβαίνων*] *wer übersteigt*, näml. über die Mauer: *ἀλλαχόθεν*] *anderswoher*, fügt noch den Gegensatz gegen die Thüre hinzu. Der *Hirt*, h. allgemein, nicht Christus, ist Führer, Haupt der Gemeinschaft, bezeichnet also nicht bloss den Lehrer, vgl. Vs. 4.: *ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται.* Der *Thürhüter* ist kein zu deutender Bestandtheil des Gleichnisses (die griech. Ausll. verstehen darunter Mose; *Cyr. Aug.* Christum selbst; *Theod. Heracleot. Thol. Mai. Ew. Hengstbg.* Gott; *Theophyl.* (*Mai.?*) *Stier* den heil. Geist; *Lmp.* diejenigen, welche den Messias erwarteten, besonders Joh. d. T.); wohl aber der Umstand, dass dem rechtschaffenen Hirten freiwillig und ohne Zwang aufgethan wird (ähnl. *Luthdt.*); Sinn: wer die rechte Gesinnung und den innern Beruf hat, der findet auch den äussern.

Vs. 3—5. *Das Verhältniss des Hirten zu den Schafen*, welches in inniger Sympathie, Bekanntschaft, Vertrautheit und Treue besteht. *τὰ ἴδια πρόβατα*] *seine* eigenen *Schafe*, die er kennt und liebt (vgl. Vs. 12.). ʿSchwerlich wird damit nur ein Theil der in der Hürde befindlichen Schafe überhaupt (*Mey.*) bez.; Vs. 4. folgt wieder allgemein *τὰ πρόβ. αὐτ. ἀκολ.*' Statt des ersten *πρόβατα* aber ist dort mit *Lachm. Tschdf.* die LA. *πάντα* vorzuziehen (*Fr. Lck. Bmgt.-Cr. Mey. Thol.*). ʿ*Sin.* hat weder das Eine noch das Andere, sondern bloss *τὰ ἴδια.*' *καλεῖ κατ' ὄνομα*] *Lachm. Tschdf.* T. auch *Sin.* *φωνεῖ κ. ὄ.* Auch bei uns haben die Hirten wenigstens einige Schafe, die sie mit Namen nennen, besonders die Leithammel. *ἐκβάλλειν* = *ἐξάγειν.* — *ἀλλοτρίῳ*] *einem Fremden*, der nicht in diesem Verhältniss

zu ihnen steht. οὐ μὴ ἀκολουθήσωσιν] *Lachm. Tschdf.* T. ἀκολουθήσουσιν, vgl. 8, 52. — Zur Erläuterung des morgenländ. Heerdenwesens vgl. *Bochart* Hierozoic. L. II. c. 44. — Vs. 6. *Schluss.* παροιμίαν] = מָשָׁל, *Sprichwort* (2 Petr. 2, 22.), *Gleichniss*, gewissermaassen s. v. a. παραβολή, das b. Joh. nicht vorkommt, sowie auch die von ihm überlieferten Gleichnissreden von den Parabeln der Synoptt. verschieden, näml. nicht einen Vorgang aus dem menschlichen Leben erzählend, sondern mehr Allegorieen sind. τίνα ἦν] vgl. Luk. 8, 9.

Vs. 7—18. J. legt nicht das Gleichniss aus, sondern *wendet es auf sich an, bildet es aber zugleich weiter aus und um.* Vs. 7—9. *Christus ist die Thüre.* ἡ θύρα τῶν προβάτων] *die Thüre zu den Schafen* = ἡ θ. εἰς τὴν αὐλὴν τ. προβάτων; denn h. ist davon die Rede in Beziehung auf die Hirten, die durch sie zu den Schafen eingehen. Da Vs. 9. auch die letztern durch dieselbe aus- und eingehen, so nehmen sie *Chrys. Euthym. Lmp. Fr. Hengstbg.* u. A. geradezu für *die Thüre für die Schafe*, was h. offenbar unpassend ist. Der die Klarheit liebende Ausl. hingegen wird anerkennen, dass Vs. 9. die Vorstellung etwas anders gewendet ist. Christus ist die Thüre (nicht als der Verordner der Hirten, *Mey.*) als die Wahrheit oder der Weg (14, 6.): nur in seiner Wahrheit, nur auf seinem Wege kann man dahin gelangen ein rechter Hirt der Gläubigen zu sein. ʼVgl. auch *Thol. Ew.*ʼ

Vs. 8. Den harten Gedanken, dass alle Lehrer, mithin auch — so konnten die Gegner des A. T., die Gnostiker und Manichäer, schliessen und schlossen wirklich so — die Propheten des A. T., die vor Christo aufgetreten sind (ἔρχεσθαι vom Auftreten der Lehrer Matth. 11, 18. 17, 10—12. Joh. 1, 7.; dass darin das ἀφ' ἑαυτῶν und ein Gegensatz mit Gesendetsein liege — *Hieron. Theoph.* u. A. — ist falsch), Diebe und Mörder (Räuber) gewesen, hat man durch Auslassung der WW. πρὸ ἐμοῦ (sie fehlen in EFGMSUΔ *Sin.* v. Minuscc. Ueberss. bei *Basil. Cyr. Chrys. Theoph. Euthym. Aug.*) wegzuschaffen gesucht; allein die Zeugnisse für dieselben ABDKLXΔ v. Minuscc. Ueberss. *Clem. Al. Orig.* (nur dass sie ἦλθον πρὸ ἐμοῦ lesen, *Lachm. Tschdf.* T.) sind überw.: übr. bleibt der Gedanke auch ohne diese WW. derselbe. Gew. hat man ihn auf falsche Messiasse bezogen (*Chrys. Cyr. Theoph. Grot.*), und Einige (*Wlf.*) haben πρό für *anstatt* genommen; aber ausser dass *vor* Christo keine falschen Messiasse aufgetreten sind, ist h. nur von Hirten d. h. solchen die Rede, welche nicht Häupter des Heerdewesens (des Reiches Gottes) sind, sondern bloss eine untergeordnete Stelle einnehmen. *Camerar.* erklärt πρό durch χωρίς, *Brent.* u. A. πρὸ ἐμοῦ ἦλθον durch *aliam doctrinam docuerunt*, *Klng.* als Gegensatz des Christo nachfolgen; *Lmp. Bez.* beschränken den Satz durch den Gedanken: welche I nicht als Thüre benutzen; *Olsh.* denkt *ohne mich* hinzu — alles nichts als Nothhülfen. ʼ*Hengstbg.* supplirt zu ἦλθον „als Thür der Schafe", und deutet den Ausdruck darauf, dass die Pharis. eine messian. Stellung (?) usurpirten. *Ew.* Jbb. IX. S. 44. bezieht den

Ausspruch auf die ganze Richtung, welche seit der Zeit des zweiten Tempels bis Chr. unter den Lehrern und Leitern des Volks herrschend war, aber auch dies scheitert an dem πάντες ὅσοι.' Auch befriedigt es nicht mit *Beng. Kuin. Mey. Lck.* (welcher emphatisch erklärt: die sich *vor mir*, noch ehe ich Eingang finden konnte, dem Volke aufgedrungen haben) *Bmgt.-Cr. Mai. Thol.* die Rede auf die falschen Volksführer der Juden zu und kurz vor J. Zeit zu beschränken. Zwar kann man εἰσί st. ἦσαν geltend machen, sowie auch ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν sich auf den factischen Zustand des Volkes, das sich ohne solche Hirten, wie es bedurfte, befand (Matth. 9, 36.), deuten lässt; aber theils ist πρὸ ἐμοῦ nicht ganz passend, theils πάντες ὅσοι zu stark, 'wesshalb *Thol.* es für das einfache Relativum nehmen will. Bedenkt man, dass J. Vs. 7. seine Vermittelung für das Auftreten der Hirten betont, und Vs. 9. dasselbe thut, so wird man bestimmt, jedenfalls h. solche zu sehen, die ohne die Vermittelung J., im eigenen Namen eingehen, sei es dass sie ihre eigene Person J. *voran* stellen (*Luthdt.*), sei es dass sie einsteigen, ehe sie an die Thür gekommen d. h. ehe sie mich als die Thür gesucht u. gefunden haben (*Stier*). Das Letzte ist jedenfalls das Erträglichste, obwohl auch nicht ohne Schwierigkeit, wie denn keine Erkl. alle Bedenken zu heben vermag. Nach *de W* entspricht die Rede nicht der Weisheit und Milde J.'

Vs. 9. Hier ist J. auch die Thüre für die Schafe, d. i. der, durch welchen ihr Ein- und Ausgang (vgl. Ps. 121, 8. 4 Mos. 27, 17.) glücklich ist, der Weg zur σωτηρία (σώζεσθαι im Bilde: vor Wölfen und andern Gefahren geborgen, der Sache nach: vom Untergange gerettet, selig sein): er ist die ζωή, vgl. Vs. 10., wo ζωή u. περισσὸν ἔχειν, reichliche Nahrung haben, die Erkl. von νομή ist; dieses ist s. v. a. Lebensbrod. *Paul. Kuin. Lck. Mey. Luthdt.* beziehen auch dieses auf die Hirten, so dass σώζεσθαι vom Gelingen des Hirtengeschäfts oder vom eigenen Heile derselben zu nehmen wäre. *Rosenm. Olsh. Thol. Stier* machen beide Beziehungen geltend; und in der That ist Vs. 10. wieder von Hirten die Rede; allein da ist auch Christus nicht mehr die Thüre, sondern der Hirte, und es ist ein Wechsel eingetreten.

Vs. 10. Indem J. die schlechten, selbstsüchtigen, für die Schafe verderblichen Ansichten (vgl. Vs. 1.) derjenigen Hirten, die nicht durch die Thüre eingehen, heraushebt, verlässt er den bisherigen Vergleichungspunkt in Beziehung auf sich selbst, und *bezeichnet sich als einen Hirten*, und zwar einen solchen, *der mit Heilsabsichten für die Schafe gekommen sei.* Vs. 11—16. *stellt er sich dar als den guten Hirten schlechthin, und zwar im Gegensatze mit einem Miethling.* — Vs. 11. καλός] gewissermaassen s. v. a. ἀληθινός 15, 1., *seine Bestimmung erfüllend. Das erste Merkmal* des guten Hirten: τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν κτλ.] ist generisch; es heisst nicht: „ich der gute Hirt lasse mein Leben u. s. w.", was erst Vs. 15. folgt; sondern: in der Idee des guten Hirten liegt, dass er sein Leben lässt, so dass es von allen guten Hirten, die es im Geiste Chri-

sti sind, gilt. *τὴν ψυχὴν τιθέναι*, *das Leben lassen*, erklärt sich durch *τὰ ἱμάτια τιθέναι* 13, 4., *vestes deponere*, ʼvgl. *animam ponere*, was zwar nicht bei *Cic.* fam. IX, 24, 3. (was *de W*. 3. zu meinen scheint, u. wo *vitam ponere* gebraucht ist), aber *Propert.* II, 10, 43. sich findet, und *animam deponere Corn. Nep.* vit. Hannib. 1, 3., *spiritum ponere Valer. Max.* VII, 8, 8.ʼ Die Vergleichung des hebr. שׂוּם etwa Jes. 53, 10. (*Hengstbg.*) dient nicht, am wenigsten in der Redensart נֶפֶשׁ בְּכַף 'שׂ (*Lck.*). *ὑπὲρ τῶν προβάτων*] *zum Besten der Schafe* (11, 50.), h. im Bilde nach Vs. 12.: zu ihrer Vertheidigung; ohne Bild: im Kampfe mit der feindlichen Gewalt des Bösen, so dass der Tod J. als ein Aufopferungstod, nicht als Sühnopfer (*Olsh.*), gedacht ist.

Vs. 12. Den Gegensatz mit Dieben und Räubern verlässt J., weil diese keine Hirten sind; dem Begriffe eines wahren Hirten setzt er entgegen: *ὁ μισθωτὸς κ. οὐκ ὢν ποιμήν*] Der Miethling ist insofern Hirt, als er die Schafe weiden soll, aber insofern nicht, als sie ihm nicht eigen sind und er keine Liebe zu ihnen hat, mithin das Geschäft aus Eigennutz, wenn auch nicht in so verderblicher Absicht wie Diebe und Räuber treibt; darum flieht er auch bei der Gefahr. *τὸν λύκον*] nicht Bild des Teufels (*Olsh.*), sondern jedes Feindes der Theokratie (*Mey.*). ʼ*Hengstbg.* versteht unter dem Wolf die Pharis., und den Miethling bloss als „gedachten Gegensatz“ gegen Chr. (?). *ἁρπάζει -- πρόβατα*] *raubt sie*, ʼnäml. die Einzelnen,ʼ und *zerstreuet die Schafe*, ʼnäml. die Masse.ʼ *τὰ πρόβατα* lassen BDL *Sin.* 1. al. Verss. (nicht Vulg.) weg, ʼnach *de W.* ist es ungefällig und wegen des vorhergeh. (auf das vorhergeh. *πρόβατα* sich beziehenden) *αὐτά* überflüssig; aber vgl. vorstehende Erkl.ʼ — Vs. 13. *ὁ δὲ -- ὅτι*] *der Miethling aber fliehet* desswegen *weil*. Es wird der Grund seines Fliehens angegeben, der darin liegt, dass er Miethling ist, d. h. eigennützige Absichten und keine Liebe hat. *δέ* ist erläuternd, wie 9, 14. 11, 2. 1 Cor. 15, 56. Aehn. Vs. 20., wo es die nähere Angabe über das Vorhergeh. einleitet. *ὁ δὲ μ. φεύγ.* fehlt in ungef. denselben ZZ., welche vorher *πρόβατα* weglassen, unstreitig weil man es für überflüssig hielt; es kann aber nicht entbehrt werden.

Vs. 14. *Das zweite Merkmal* des guten Hirten: das Bekannt-, Vertrautsein (*γινώσκειν, γινώσκεσθαι*) mit seinen Schafen (vgl. Vs. 3.), wovon der höchste Grad (das Urbild) zwischen Gott und Christo besteht (Vs. 15.); auch hängt die aufopfernde Liebe damit zusammen, welche daher nochmals erwähnt wird. Die LA. *γινώσκουσί με τὰ ἐμά* st. *γινώσκομαι κτλ.* (BDL *Sin.* Vulg. al. *Lachm.*) ist Correctur um die Rede mit dem Folg. gleichförmiger zu machen, wodurch allerdings das Doppelverhältniss zwischen Gott und Christo, Christo und den Menschen (17, 21.) mehr herausgehoben wird. — Vs. 16. *ἄλλα πρόβατα*] unstreitig die Heiden, nicht die Juden in der Zerstreuung (*Paul.*), denn diese sind mit denen in Palästina als Ein Volk, Eine *αὐλή* zu betrachten (*Lck.*). Der Gedanke an seinen Todʼ leitet J. auf die durch denselben herbeizuführende Ausdehnung seines Heilswerkes auf die Heiden, vgl. 11, 52. 12, 23. 32. *ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ*

τῆς αὐλῆς ταύτης] 'Nach *de W* betrachtet sich J. als einen grossen Heerdenbesitzer, der mehr als eine αὐλή hat. „Die Heiden befinden sich sonach doch in einer solchen, d. h. sie standen bisher auch unter einer göttlichen Leitung, vgl. AG. 14, 17. 17, 27." Allein es wird nicht von Schafen geredet, welche aus einem anderen Schafstall sind, sondern von andern Schafen, welche nicht aus diesem Schafstall sind (*Hengstbg.*). Das Charakteristische ist gerade die Zerstreuung. *Lck. Bmgt.-Cr.* finden hier die Idee vollkommener Ebenbürtigkeit (Matth. 8, 11 ff.), aber besser ist an die zerstreuten Kinder Gottes unter den Heiden (s. d. Erkl. zu 11, 52.) zu denken (auch *Luthdt.*), ohne darum den Ausdruck proleptisch nehmen zu müssen (*Mey. Hengstbg.*). δεῖ] wieder die göttliche Nothwendigkeit seines Lebens, hier für sein Wirken.' κ. γενήσεται] *Und es wird werden Eine Heerde, Ein Hirt*, 'diess nicht in dem Sinne: keiner nach ihm (*Bmgt.-Cr.*)'; nach der and. LA. γενήσονται: *Und sie* (alle Schafe) *werden sein Eine Heerde*, (und es wird sein) *Ein Hirt*.

Vs. 17 f. schliesst sich an Vs. 15. an, wozu Vs. 16. nur einen Nebengedanken bildet: J. hebt h. seinen Liebestod, dessen eine segensreiche Folge er Vs. 16. angegeben, nach seiner innern Beschaffenheit und zwar einer doppelten hervor: 1) Es ist derselbe ein Gott wohlgefälliges Werk (ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, vgl. 8, 29.). Die WW. ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν hängen nicht vom ersten Satze ab: „Weil ich mein Leben lasse, so liebt mich mein Vater so sehr, dass ich auch Macht habe es wieder zu nehmen"; sondern von dem zweiten: Weil ich mein Leben lasse *um es wieder zu nehmen* (es steht wie 13, 12.). ἵνα ist natürlich τελικῶς gesetzt, nicht δηλωτικὸν τοῦ πάντως ἐσομένου (*Euthym.*); 'indess ist damit nicht die *Bedingung* angegeben (*de W* nach *Calv.*: hac lege ut), sondern wirklich die Absicht und zwar nicht gerade Gottes (*Thol.*), sondern Jesu (*Mey. Luthdt. Hengstbg.*).' 2) J. Tod ist ein Werk der Freiheit. Dieser Begriff liegt unstreitig in ἐξουσία *Macht, Vermögen*. Dass J. freiwillig starb, ist schon menschlich genommen in gewisser Hinsicht wahr: er fügte sich mit Freiheit in die natürliche Nothwendigkeit; h. aber ist es wahrsch. in einem höhern Sinne genommen: keine menschliche Macht hätte ihn zu Tode bringen können, wenn er nicht gewollt hätte, vgl. 14, 30. Matth. 26, 53. Diese Freiheit ist aber nicht aus der Wesensgleichheit mit dem Vater zu erklären (*Olsh.*); denn ἐξουσία ist ein übergetragenes Vermögen (1, 12.), die Freiheit ist vom Vater mitgetheilt; 'auch hat man kein Recht, das zweite Mal dem W. ἐξουσία eine andere Bedeutung zu geben als an der ersten Stelle (*Bmgt.-Cr. Mai.*), sondern wie J. die freie (ἀφ᾿ ἑαυτοῦ) Macht hat zu sterben, obwohl er auf Gottes Gebot (in dessen Auftrag = ἐντολή vgl. 12, 49.) stirbt, so hat er auch Macht das Leben wieder zu nehmen, obwohl seine Auferstehung nach Gottes Rathschluss (auch auf diesen Theil der Rede ist die folg. ἐντολή zu beziehen) und aus Gottes Kraft geschieht. Was Anderen nur als göttliche Nothwendigkeit erscheint, ist J. zugleich seine eigene freie That.' So steht mit unsrer Stelle die gew. bibl. Vorstellung, dass der Vater Christum

auferweckt habe, in Uebereinstimmung (vgl. *Blk.* theol. St. u. Kr. 1833. IV. 944.), nur dass h. die auferweckende Kraft des Vaters zugleich als eine Christo mitgetheilte und einwohnende gedacht wird. Uebr. findet sich h. allerdings eine Vorhersagung der Auferstehung, jedoch auch diese (vgl. zu 2, 19.) weit unbestimmter als die bei den Synoptt.

Vs. 19—21. *Eindruck, den diese Reden machen.* — Vs. 19. *πάλιν*] vgl. 7, 43. 9, 16. *ἐν τοῖς Ἰουδαίοις*] 'Diese sind h. und Vs. 24. nicht gerade die Pharis. (*Mey.*), aber doch immer im gegnerischen Sinne zu nehmen (s. Einl.). Dass unter diesen ein *σχίσμα* ausbricht, ist von Bedeutung.' — Vs. 20. *ἔλεγον δέ*] vgl. Vs. 13. Die LA. des Cod. D *Sin.* u. a. *οὖν* ist Correctur. — Vs. 21. Diese *ἄλλοι* führen zwei Gründe gegen die vor. Meinung an: den einen nehmen sie von J. Worten, den andern von seinen Wundern her. *δαιμόνιον*] = *δαιμονιζόμενος*, insofern in einem solchen ein *δαιμόνιον* wohnt und wirkt.

III. 10, 22—24. *J. giebt am Tempelweihfeste eine Erklärung über sich, womit er den Hass seiner Gegner aufs Höchste reizt.* Vs. 22—24. *Die Juden dringen in ihn, dass er sich deutlich über sich selbst erklären soll.* — Vs. 22. *τὰ ἐγκαίνια*] Dieses Fest wurde am 25. Kislev (Dec.) zum Andenken an die Tempelreinigung unter Judas Makk. gefeiert (Arch. §. 241.). Zwischen dem vor. Feste (15. Tisri, Oct.) und diesem ist also ein Zwischenraum von ungef. 2 Mon., den der Evglst. grösstentheils unausgefüllt lässt (denn Cap. 9. kann in die Zeit bald nach dem Laubhüttenfeste gehören). Wo J. sich unterdessen aufgehalten haben mag? 'Nach *Olsh. Thol. Lck. Mey. Stier, Ew. Hengstbg.* in Jerus. u. Umgegend; *Ebr.* u. A. nehmen eine Reise nach Galil. oder Peräa an. Jedenfalls war dem Evglst. das Dazwischenliegende von keiner Bedeutung (*Luthdt.*).' *καὶ χειμὼν ἦν*] es *war Winter*, Bemerkung für nicht-palästin. Leser, und hinreichend zu erklären, warum J. nicht im Freien, sondern unter einer Halle umherwandelte; daher die Auslegung (auch noch bei *Bmgt.-Cr.*): es war stürmisches Wetter, wenigstens unnöthig ist (*Mey.*). — Vs. 23. *ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος*] vgl. Arch. §. 238. Not. C. u. *Win.* RWB. II. 580. — Vs. 24. *Ἰουδαῖοι*] 'ob dieselben, zu denen 10, 1 ff. gesprochen ist? Möglich und wegen Vs. 26 f. wahrscheinlich, aber nicht nothwendig. Die *Ἰουδ.* werden nie sowohl von ihrer personellen als vielmehr oppositionellen Seite gefasst.' *τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις*] nicht: *animum nostrum suspensum tenes*, = *ἀναρτᾷς* (*Euthym.*), sondern *erhebst* zu Erwartungen, *spannst unsre Seele*, *Joseph.* Ant. III, 2, 3. 5, 1. vgl. St. u. Kr. 1834. S. 921 f. *Lck.*

Vs. 25—30. *J. erklärt sich für Eins mit dem Vater.* — Vs. 25. *εἶπον ὑμῖν*] wo? bestimmt nirgends, aber indirect 5, 19. 8, 36. 56. 58. 10, 1 ff. u. ö. Auch h. verweist er auf seine Werke wie 5, 36. u. nachher Vs. 37. *ἐν τῷ ὀνόματι τ. πατρός μου*] ähnl. wie *τὰ ἔργα ἃ ἔδωκέ μοι ὁ π. κτλ.* 5, 36., vgl. Vs. 32.: *ἐκ τοῦ πατρός μου.* — Vs. 26. *οὐ γὰρ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν*] Die LA. *ὅτι οὐκ*, DLX *Sin.* 1. 33. al. Vulg. It. al. *Orig.*, ist wahrsch. Cor-

rectur um die Rede fliessender zu machen. — Wie 7, 21. sich auf Cap. 5. bezieht, so unsre St. auf 10, 1 ff. trotz der Zeitverschiedenheit. Wahrsch. um diesen Verstoss des Evglst. gegen die geschichtl. Wahrscheinlichkeit zu vermeiden, leugnet *Kuin.* diese Beziehung. 'Alles erklärt sich dadurch, dass die Reden gegen die Ἰουδ. von dem Evglst. u. J. selbst als ein Ganzes gedacht werden, wie ja auch der Kampf, von dem sie ein Theil sind, als ein ununterbrochener, an der verlassenen Stelle anknüpfender, fortlaufender dargestellt ist. Vgl. Einl.' *καθὼς εἶπον ὑμῖν*] geht natürlich auf den Satz *οὐ γὰρ -- ἐμῶν* (*Mey. Hengstbg.*) 'u. zwar nicht bloss auf den parabolischen Ausdruck *ἐκ τ. προβ.* (*Fr. Bmgt.-Cr.*)'; es schliesst Vs. 26.; die Verbindung mit dem Folg. (*Euthym. Thol.*) ist erzwungen, und auch unnöthig. Die Schwierigkeit, dass im Gleichnisse dieses nicht gesagt ist, ist nicht grösser als die ähnliche 6, 36. Sie ist übr. Ursache der gewiss willkürlichen Auslassung der WW. in BKLM* *Sin.* 33. al. Vulg. It. al. *Orig.* (?) al., welche *Erasm. Casaub. Paul. Olsh.* mit Unrecht gebilligt haben; denn das Gewicht der ZZ. ist zwar beträchtlich, aber die Einschiebung lässt sich mit nichts erklären.

Vs. 27 f. Eine scheinbar zufällige, aber zu dem Zwecke einer Erklärung J. über sich selbst (Vs. 30.) führende Wiederholung von Vs. 3 f. 14. (h. st. *ζωή* schlechthin *ζωὴ αἰώνιος, κ. οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τ. αἰῶνα* ist nur die negative Beschreibung der *ζ. αἰών.*) bis auf den neuen Gedanken: *κ. οὐχ ἁρπάσει* '(*Sin.* mit DLX *οὐ μὴ ἁρπάσῃ*)' *κτλ.*, welcher sich schwerlich auf die Versuche der Pharisäer die gläubigen Gemüther von J. abwendig zu machen bezieht, sondern allgemein von dem in Gott festgegründeten Heile (Röm. 8, 35 ff.) zu nehmen ist. — Vs. 29. *ὃς δέδωκέ μοι*] sc. *αὐτά*, vgl. 6, 37. 44 ff. *μείζων πάντων*] '*grösser als alle* sc. ausser Gott (*πάντ.* Mascul. wegen *τις* und *οὐδείς*); es ist an kein bestimmtes Subject zu denken, auch nicht Christus ausdrücklich mit einzuschliessen, anders 14, 28.; der Satz *ὁ πατὴρ -- πάντων ἐστί* 'ist nur allgemeine Begründung des daraus folgenden *καὶ οὐδεὶς κτλ.*; daher zu eng die Erklärung: erhaben über jede Macht des Bösen, vgl. Matth. 16, 18. (*Lck. de W. Mai.* u. A.) oder über Alles, was entreissen könnte (*Bmgt.-Cr. Hengstbg.*). BL *Sin.* lesen *ὃ δέδωκέ μοι*, ABX Vulg. It. Tert. Hil. haben *μεῖζον π. ἐστίν*; der Sinn des Ganzen wäre dann: „Was mir Gott gegeben, ist erhaben über jede Gewalt.“ *Mey.* zieht wenigstens *μεῖζον* vor: der Vater ist etwas Grösseres. Nach *de W* ist viell. die LA. des Cod. D: *ὁ δεδωκώς*, in welcher *Mey.* eine stilistische Aenderung sieht, die urspr. LA., welche zu der gew. und der Var. Anlass gegeben (?).' — Vs. 30. 'Mit diesem Satze will J. beweisen, dass seine Schafe in seiner Hand eben so sicher sind wie in der Hand des Vaters (Vs. 29.). Der Gedankengang ist: Niemand kann sie mir entreissen (Vs. 28.); der Vater, der sie mir gegeben hat, ist grösser als Alle, und Niemand kann sie ihm entreissen (Vs. 29.); ich und der Vater sind Eins (folgl. kann sie auch mir Niemand entreissen). So sind die betreffenden Worte allerdings im engsten Zusammenhang mit dem Gedanken an J. Heilswirksamkeit gesprochen; aber,

wie die ganze Schlussfolge zeigt, es liegt keine unmittelbare Nöthigung vor sie darauf zu beschränken; der Gedanke Vs. 30. kann umfangreicher sein als das, was J. damit beweist, um so mehr, da er ihn prägnant und unverbunden an's Ende der Ausführung stellt und die Schlussfolge nicht selbst durchführt. Andererseits ist zu beachten, dass nicht der Logos, sondern J. spricht, der *sich*, d. h. also seine individuelle Persönlichkeit, seinem *Vater* entgegenstellt, also nicht von Einheit trinitarischer Personen, sondern von der Gottes mit dem Individuum J. die Rede ist. Darnach ist zu beurtheilen, was *de W* 3. über Vs. 30. sagt: „Die h. behauptete Einheit Christi mit dem Vater ist offenbar nicht die des Wesens, sondern die der Macht (*Euthym.*, der freilich jene daraus folgert): richtiger die der Wirksamkeit zum Heile (*Mey.* zur Ausführung des messian. Heilsrathschlusses). Der Vater führt dem Sohne die Gläubigen zu, und erhält sie im Glauben: beide also sind in Harmonie (17, 11.). Erst durch das Missverständniss der Juden (nach *Olsh.* ein richtiges Verständniss, indem er die durchgehende Analogie des Ev. verkennt, dass die Zuhörer J. mehr oder weniger missverstehen, dadurch aber zur Fortentwickelung der Rede beitragen) gewinnt der Gedanke weiterhin eine mehr persönliche Beziehung, aber doch nicht auf das Wesen J. sondern auf seine Bestimmung oder Würde.“ Was das Letzte betrifft, so kann man wohl sagen, dass der Ausspruch durch das Missverständniss der Juden eine grössere Deutlichkeit, nicht aber, dass er „eine mehr persönliche Beziehung“ gewinne, denn diese letztere hat er an sich und auch hier schon in vollem Maasse. Nur wird, was Vs. 38. offener als ein *wechselseitiges Verhältniss* und *ein Ineinandersein* dargestellt ist, hier allgemeiner als Einheit ausgesprochen, die jenes beides eben in sich schliesst und daraus sich erläutert, wie denn auch h. wie dort ein ununterbrochenes sich fort und fort gleich bleibendes Verhältniss (vgl. ἐν ἐμοὶ μένων 14, 10.) gedacht ist.'

Vs. 31—39. *Erbitterung der Juden: J. Rechtfertigung.* — Vs. 31. πάλιν] vgl. 8, 59.— Vs. 32. ἔδειξα] vgl. 2, 18. πολλὰ καλὰ ἔργα] *viele schöne herrliche Werke*, nicht *wohlthätige* nach 1 Tim. 6, 18. (anders hingg. 1 Tim. 3, 1. 5, 25. Tit. 2, 7 1 Petr. 2, 12. Matth. 26, 10. und oft τὸ καλόν b. Paul.); denn die Wunder J. werden nicht von ihrer wohlthätigen Seite gerühmt; 'auch nicht bloss von der, dass an ihnen nichts auszusetzen ist (*Luthdt.*).' ἐκ τοῦ πατρός μου] 'ἐκ zeigt nach *de W* das Urbild an, vgl. 9, 3 f. 5, 19. Allein diess ist in diesem Zusammenhang unmöglich: vielmehr ist es davon zu verstehen, dass die Kraft dazu von Gott ausging auf J. vgl. 5, 36. (*Stier*), was im Wesentlichen dasselbe ist, wie das, dass sein Thun vom Vater den innern Ausgang nimmt (*Luthdt.*).' διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον] ist eher ironisch als in ernstlicher Beziehung auf eine Sabbathsheilung gesagt. λιθάζετέ με] vom Vorhaben. — Vs. 33. καὶ ὅτι] *und zwar dass.* ποιεῖς σεαυτὸν θεόν] = ἴσον τῷ θεῷ 5, 18. ποιεῖν wie dort u. 8, 53. 'Dagg. dass diess ein Missverständniss der Rede J. (Vs. 30.) sei, ist auch *Luthdt.*; allein mindestens bleibt die Ueber-

treibung, die doch immer wieder auf einem Missverständniss beruht. Das zeigt auch das Verfahren J. im Folgenden.'

Vs. 34—36. J. rechtfertigt sich wegen der Rede Vs. 30., so jedoch, dass er auf Veranlassung des Missverständnisses Vs. 33. dem Begriffe der *Einheit mit dem Vater* den des *Sohnes Gottes* substituirt, *erstens* mit der Analogie aus dem A. T. *ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*] ὁ νόμος, Bezeichnung des A. T. überhaupt wie 12, 34. 15, 25. *ὑμῶν* wie 8, 17.: *τῷ ὑμετέρῳ*. Die Stelle ist Ps. 82, 6., wo nach der gew. Erkl. israelit. Richter (vgl. אֱלֹהִים 2 Mos. 21, 6. 22, 7 f., was aber nicht von den Richtern, sondern vom Gerichte zu verstehen), 'nach *de W. Hitzig* Könige, wahrsch. heidnische (vgl. Ps. 89, 27.), in jedem Falle göttliche Würdenträger, aber ungerechte, nicht Engel (*Blk.*) angeredet sind' — Vs. 35 f. J. zieht nun (ohne dass ein Conj. steht, vgl. 8, 46.) einen Schluss *a minori ad majus, a minori* um so mehr, da jene „Götter" den Unwillen Gottes auf sich gezogen haben. *εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς*] sc. ὁ νόμος, 'nach *Hengstbg.* Gott.' — *πρὸς οὓς ὁ λόγος τ. θ. ἐγένετο*] steht nicht der Formel: „Und es geschah das Wort Jehova's an —" parallel, und bezieht sich nicht zugleich auf die Propheten (*Olsh.*), auch nicht auf die göttliche Erleuchtung, welche diese Männer erhielten (die Alt. *Cyr. Luth. Calv.* u. A.), sondern geht bloss 'entw. auf das Gotteswort, welches die Betreff. amtlich bestellte (*Hofm.* Schriftbew. I. S. 125. *Luthdt.*), oder auf die im Ps. enthaltene Anrede (*de W Ew. Hengstbg.* u. A.), also auf ein einzelnes Factum. Das Erstere wegen der im Psalm liegenden Rückbeziehung das Bessere.' Das in dieser Prämisse liegende logische Moment ist das Präd. *Götter*, welches die Schrift Menschen darum beilegt, weil sie Stellvertreter Gottes sind, d. h. ein von Gott anvertrautes Amt in dessen Namen verwalten (von einer realen Verbindung derselben mit Gott [*Olsh.*] kann schon darum nicht die Rede sein, weil sie Gott *eben in dem Ps.* als ungerecht straft). *κ. οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*] eine Parenthese; 'nach *Mey. Hengstbg.* noch von εἰ abhängig'. *λύειν, aufheben*, ungültig machen, 5, 18. 7, 23. vom Sabbathe und Gesetze darüber, h. vom Inhalte der Psalmstelle. Sinn: „und wie immer muss auch darin die Schrift Recht haben." Der Schluss Vs. 36. ist wie 7, 23. in einer missbilligenden Frage ausgedrückt (wobei man *πῶς* vor *λέγετε* ergänzen kann), st. der affirmativen Wendung: „so ist der, den der Vater geheiligt u. s. w., mit grösserem Rechte Gottes Sohn zu nennen." *ἡγίασε*] *geweihet, geheiliget*, als heilig auserkoren, sonst Jer. 1, 5. Jes. Sir. 45, 4. 49, 7. von Propheten (vgl. *ἀφορίζειν* Gal. 1, 15.), h. mit Nachdruck ungef. wie *ἅγιος* 6, 69. und *ἁγιάζειν* 17, 17. J. göttliche Würde (nicht sein Wesen) über die jener Erdengötter hinausstellend. 'Es muss ein Moment sein, welches dem auch auszeichnend gebrauchten *ἀπέστειλε* vorausgeht, kann aber eben desshalb sich nicht darauf beziehen, dass der Vater den Sohn, sofern er Menschensohn werden sollte, der Weltgemeinschaft entnommen hat (*Luthdt.*); auch an die Ausrüstung mit dem heil. Geist (*Mey.*), deren es nicht bedurfte, ist schwerlich zu denken; vielmehr entspricht der Gedanke, dass der

Vater (πατὴρ mit Nachdruck gebraucht) den S. für seinen Dienst ausgesondert hat (*Hofm.* Schriftbew. I. S. 86. *Hengstbg.*).' *Olsh.'s* Erkl., der dieses ἁγιάζειν in Beziehung auf die πρὸς οὓς ὁ λόγος τ. ϑ. ἐγέν. für *aussondern aus diesen Ausgesonderten*, näml. den Propheten, nimmt, ist ganz willkürlich. ὑμεῖς λέγετε] ist mit ὃν zu verbinden, welches für ἐκεῖνον ὃν steht: „*von dem, welchen* u. s. w., *sagt ihr.*" ὅτι βλασφημεῖς] directe Rede st. des Inf. βλασφημεῖν, zu ὃν.. λέγετε eig. nicht passend.

Vs. 37 f. *Zweiter* Rechtfertigungsgrund J., welchen er von seinen Werken hernimmt (vgl. Vs. 25.) und wobei er mit erhabener Verzichtleistung auf eigene Ehre es freistellt seinen Werken zu glauben, wenn man nicht ihm selbst glauben will (vgl. 14, 11.). 'Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist nicht in Vs. 36., sei es in ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε κτλ. (*Lck.*), sei es in υἱὸς ϑεοῦ (*Thol. Luthdt.*), zu suchen, denn nach Vs. 38. geht das Folg. über Beides hinaus; noch weniger ist er so (*Bmgt.-Cr.*) zu fassen, dass sie es nicht erst auf seine Erklärungen über sich ankommen lassen sollten. Sondern wegen Vs. 30. wollen sie ihn steinigen: und dagg. erinnert er bereits Vs. 32. an seine Werke als die eigentliche Rechtfertigung. Auf diese recurrirt er jetzt, nachdem Vs. 34—36. nur durch das Missverständniss der Juden gleichsam eine Zwischen-Abfertigung von ihrem Standpunkt aus herbeigeführt ist. Es ist nicht bedeutungslos, dass er auch h. auf seine Werke hinweist nur, weil seine Person ihnen nicht genügt: auf das mehr Sichtliche der Erscheinung Gottes in ihm nur, weil sie das mehr Geistige nicht verstehen. Aber desshalb soll h. nicht als das Resultat aus dem Vorhergehenden der objectiv göttliche Charakter der ἔργα (*Baur* S. 182.) hervorgehoben werden.' „*Den Werken glauben*" ist der in einzelnen durch die bewirkten Erregungen entstehende Glaube an das *Göttliche* in J.; „*J. glauben*" ist die einheitliche Anerkennung des Göttlichen in dessen *Person.* εἰ οὐ ποιῶ] 'vgl. *Win.* §. 55. 2. S. 424. ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε] hier ganz richtig und der Hervorhebung der ἔργα entsprechend in dieser Ordnung wie 1 Joh. 4, 16. vgl. zu 6, 69. Aber *Lachm. Tschdf.* lesen: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε nach BLX und mehrern Minuscc. und Verss., was 'nach *de W.*' zwar unhaltbar ist, aber auch den ganzen Zusatz καὶ πιστ. verdächtig macht (*Lck.*); 'indess ist es, eben weil schwerer verständlich, wohl ursprünglich. Dann bez. γνῶτε den Erkenntniss-Act, γιγνώσκ. den Erkenntniss-Zustand (*Mey.*). *Ew.* fasst das Erste inchoativ.' ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ (lies mit *Lachm. Tschdf.* ἐν τῷ πατρί)] = ὅτι ἐγὼ κ. ὁ πατ. ἕν ἐσμεν Vs. 30. Aber das Wechselseitige des Verhältnisses ist wohl zu beachten. 'Nur ist der Gedanke nicht darauf zu beschränken (*de W.*), „dass in mir der Vater (erscheint, wirkt, ins menschliche Bewusstsein tritt) und ich in ihm (den Grund meines Daseins und Wirkens habe)", denn so wird das Verhältniss der beiden Satztheile ungleich (vgl. *Mey.*). Es handelt sich um eine persönliche Lebensgemeinschaft; vgl. zu Vs. 30.' — Vs. 39. πάλιν] vgl. 7, 30. 32. ἐξῆλϑεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν] *entrann aus ihren Händen*, entging ihrer Gewalt; wie? sagt der Evglst. nicht. 'Die Art

des Ausdrucks giebt weniger als 8, 59. ein Recht an etwas Wunderbares (*Bmgt.-Cr. Luthdt.*) zu denken.'

Vs. 40—42. *J. geht über den Jordan.* — Vs. 40. πάλιν] vgl. 1, 28. τὸ πρῶτον] *zuerst* (12, 16.), anfangs ehe er nach Salim ging 3, 23.; oder = τὸ πρότερον *früherhin* wie 19, 39. — Vs. 41. πολλοί] Es waren Leute aus der dortigen Gegend (ἐκεῖ, Vs. 42.), welche früherhin Joh. gehört hatten und J. Wirksamkeit nach dessen Zeugnisse (ὅσα εἶπεν περὶ τούτου) beurtheilten. Ἰωάννης -- οὐδέν] Merkwürdig und für die Reinheit der Ueberlieferung zeugend ist der Umstand, dass von dem Täufer kein Wunder erzählt wird. ἀληθῆ ἦν] 'Nur an die Wahrheit der Worte des Joh., aber auch trotzdem, dass die Zeichen ihm mangelten, erinnern sie, nicht vergleichen sie ihn mit Jesus. Schon darum kann hier kein Rückblick auf die bisher gegebene Darstellung des Lebens J. gegeben werden sollen (*Baur*); dieser findet sich erst 12, 37 ff. Die Tendenz der Notiz ist nur, auf diesen fructus posthumus officii Johannis (*Beng.*), allerdings wohl im Gegensatz zu den Erfahrungen J. unter den Ἰουδαίοις (*Luthdt.*), hinzuweisen.'

Aber J. Verkehr mit den Juden in Jerus. endigt sich hiermit. 12, 20—36. redet er nochmals vor der Menge der Festbesucher, und tritt dann ganz vom Schauplatze seiner Wirksamkeit ab.

Cap. XI.

Auferweckung des Lazarus.

Dieses Wunder beschleunigt durch das Aufsehen, das es macht, die Katastrophe, und veranlasst und erklärt zugleich den feierlichen und bedeutungsvollen Einzug J. in Jerus. 'Zum ganzen Abschnitt vgl. *Gumlich* die Räthsel der Erweckung Laz. Stud. u. Kr. 1862. 1. S. 65 ff. 2. S. 248 ff. Vs. 1 — 16. *Krankheit des L. und was vor J. Ankunft in Bethanien vorging.* — Vs. 1 f. Der Evglst. geht vom Unbestimmten, dass „ein Gewisser krank war", fort zur Bestimmung der Person und des Verhältnisses desselben zu J., und bringt est Vs. 5. eine Hauptsache nach. ἀπὸ Βηθανίας] bezeichnet die Herkunft des Kranken, viell. im Gegensatze mit einem andern oder mehrern L.: dass er in B. krank lag, wird dabei vorausgesetzt. ἐκ τῆς κώμης Μαρίας κτλ.] von dem Dorfe, welches durch M. und Martha bekannt ist. (Joh. setzt h. u. Vs. 3. 5. voraus, dass J. schon sonst oft bei diesen Schwestern eingekehrt sei, vgl. Luk. 10, 38., wo auch der Charakter derselben so gehalten ist wie hier.) Gleichsam zufällig wird nun auch bemerkt, dass Martha die Schwester der erstern gewesen, nicht aber, dass beide die Schwestern des Kranken waren; erst Vs. 2. wird L. der Bruder der Maria genannt. 'Maria wird zuerst genannt, nicht als die ältere (*Ew.*), auch nicht gerade als die geistlich bedeutendere (*Mey. Hengstbg.*), sondern als die durch die Salbung in den Vordergrund getretene, während Martha im Hause voransteht (Vs. 19.).' ἦν δὲ Μαρία ἡ κτλ.] *es war aber* (vgl. 10, 13.) *Maria die, welche*

u. s. w. — Prolepsis von 12, 3. und Berufung auf die den Leser sonsther schon bekannte Geschichte. Ueber die Legenden von L. s. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. N. T. III. p. 475. 509. *Win.* RWB. — Vs. 3. Diese Botschaft hatte natürlich den Zweck J. zur Hülfe aufzufordern, dessen Aufenthaltsort nicht sehr weit entfernt war.

Vs. 4. εἶπεν] Es ist unklar, ob er es zu dem Boten allein oder zugleich zu den Jüngern sagte. οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον] nicht: *ist nicht tödtlich* (θάνατος in der natürlichen Bedeutung, πρὸς θάνατον = θανάσιμος genommen), so dass es ein ärztliches Urtheil durch den Erfolg widerlegt oder eine zweideutige Beruhigung für die Freundinnen (*Neand.*) wäre: es ist vielmehr eine Vorhersagung der Auferweckung (θάνατος vom Todtbleiben verstanden) wie das Folg. unwidersprechlich zeigt: nach *Gabler* vom Evglst. J. geliehen und nach *Ebr.* von den Jüngern als Fernheilung verstanden. ὑπὲρ τῆς δόξης τ. θεοῦ] sie dient *zur Ehre*, Verherrlichung *Gottes* (ὑπέρ, *in commodum*, Röm. 15, 8.), welche zugleich mit der des Sohnes verbunden ist (vgl. 13, 31.) und in dem Erweise der göttlichen Kraft desselben besteht. Vgl. 2, 11. 9, 3. ἵνα κτλ.] 'von der *göttlichen* Teleologie über das Leben J., in welche J. blickt und der er sich freudig unterordnet. Er spricht nicht seine (*Baur*), sondern Gottes Absicht aus.' — Vs. 5. Dieser (der Structur nach dem 2. Vs. entsprechende) Satz soll weder erklären, dass in der Antwort J. ein besonders liebevoller Entschluss verborgen lag — denn davon deuten die WW. nichts an — noch J. entschuldigen, dass er nicht sogleich zur Hülfe eilt, 'aber auch nicht bloss Vs. 3, erläutern (*de W.*), obwohl Vs. 4. dazwischen liegt, oder das Folg. (Vs. 6.) motiviren (*Bmgt.-Cr. Luthdt.*) oder Vs. 4. (*Guml.*) und die Thatsache, dass J. nachher nach Judäa zieht, begründen (*Hengstbg.*), sondern dem Verständniss der ganzen Situation dienen (*Ew.*).' Es wird h. ἀγαπᾶν, *lieben* im weitern Sinne, gebraucht, da φιλεῖν, als Freund *lieben* (Vs. 3. 36.), nur für das Verhältniss J. zu L., nicht für das zu dessen Schwestern passt (*Titm.* de Synon. p. 53.).

Vs. 6. Warum bleibt J. trotz seiner Liebe zu den Geschwistern noch zwei Tage in Peräa, und verzögert seine Hülfe? Dass er es absichtlich gethan um den Glauben der betheiligten Personen zu üben (*Olsh.*), wäre eine herzlose mit Freundes-Thränen spielende Willkür gewesen. Ganz etwas Anderes ist es, wenn wir ähnliche Zögerungen der göttlichen Vorsehung als heilsam preisen: dem Menschensohne J. dürfen wir nicht auf Kosten seines menschlichen Charakters die Rolle derselben zutheilen, noch um den Vorwurf der Willkür von ihm zu entfernen uns in die Idee der Einheit mit dem Vater flüchten. Eher genügt die Annahme, J. messian. Berufseifer habe ihn in Peräa zurückgehalten, wo er wichtige Gelegenheit zu wirken gehabt (*Lck. Schweiz. Mey. Neand. Thol.*), zumal da Lazarus damals, noch ehe der Bote zurückkam, schon gestorben war (Vs. 17.), mithin nicht viel darauf ankam, ob J. früher oder später reiste; 'und dafür entscheidet sich *de W* 3. Allein konnte eine Unterbrechung von wenig Tagen in seiner messianischen Arbeit da, wo er bereits

Erfolge errungen hatte (10, 42.), schädlich sein? (Vgl. *Ebr.*)' Vorschnell urtheilen *Str.* II. 145. 4. A. *Bretschn.* Prob. p. 59 sq. 79., wenn sie aus diesem Umstande auf den unhistor. Charakter der Erzählung schliessen. 'Am scheinbarsten, aber ungegründet ist die Auffassung (*Baur* S. 193. *Ebr. Mai. Hilgfld.* Evv. S. 293.), dass J. absichtlich den Laz. erst sterben liess, um ihn wieder erwecken zu können; denn sie kann sich wenigstens nicht auf Vs. 15. stützen und fällt von selbst zusammen, wenn die Annahme richtig ist, dass L. schon, bevor J. die Botschaft empfing, gestorben war (vgl. z. Vs. 17.). Oder sollte es, unter Voraussetzung derselben Annahme, angemessen sein zu sagen, dass J. auf die in der Verwesung liegende Gelegenheit zu stärkerer Entfaltung seiner Wunderkraft gewartet habe (*Hengstbg.*)? An und für sich machen die Worte nur den Eindruck einer Sicherheit J. (*Bmgt.-Cr.*), welche auf dem Bewusstsein ruht, dass es noch nicht Zeit sei zu handeln, damit der von ihm erkannte Endzweck Gottes (Vs. 4.) erreicht werde. Es ist nicht von einer Absicht Jesu die Rede, sondern von einer Gewissheit, dass Gott auch hierbei Zeit und Stunde offenbaren werde (7, 6.), — ein Vertrauen auf den göttlichen Rathschluss, welches als bewährt Vs. 42. ausgesprochen wird. Nach dem Evglst. hat J., wie sein Leiden, obwohl es in Freiheit geschah (10, 17 f.), von göttlicher Nothwendigkeit abhing (7, 30. u. öft.), auch die Zeit seines Thuns von seinem ununterbrochenen inneren Verkehr mit dem Vater abhängig gemacht (2, 4. 7, 6. u. a.).' — Vs. 7. ἔπειτα μετὰ τοῦτο] ein auch bei Classikern vorkommender Pleonasmus (*Kypk.*). Dieser Entschluss J. ist durch L.'s Tod (Vs. 11.) veranlasst. Woher aber wusste er diesen? Dass er eine zweite Botschaft erhalten, welche der Evglst. verschwiegen (*Paul. Neand. Schweiz.*), ist möglich, wahrscheinlicher aber, dass Letzterer dieses Wissen als ein wunderbares angesehen wissen will. — Vs 8. νῦν] im weitern Sinne für *eben erst*, ἀρτίως (*Vig.* p. 425 sq. *Kypk.*); annähernd 21, 10. 'Die Jünger fassen allerdings Judäa als das Land des Unglaubens (*Luthdt.*). Ihre Worte aber weisen nur auf die Sorge um J., nicht auf die um sich selbst (auch *Guml.*).'

Vs. 9 f. Den richtigen Gesichtspunkt für die Erkl. dieser meist missverstandenen Stelle weist uns die Vs. 8. von den Jüngern ausgedrückte Besorgniss an, wegen deren sie J. h. zu beruhigen sucht, 'damit zugleich indirect seinen Entschluss rechtfertigend (*Luthdt.*; dagg. *Stier*). Er thut diess in einem allgemeinen Satz, der zunächst auf ihn anzuwenden ist. Doch versteht sich, dass die darin enthaltene Lebensregel Geltung für Alle hat. — Der *Tag* bedeutet nicht die Lebenszeit (*Lck. Ew.* u. A.), auch nicht die Berufszeit (*Mel. Thol. Mey.* u. A.) oder die Grenzen der Berufsthätigkeit (*Luthdt.*) oder gar das ird. Tagewerk (*Lck.* 3.), den Beruf (*Guml.*) selbst, sondern muss seine Näherbestimmung durch τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου empfangen. Dieses aber, im niederen Sinne die Sonne, kann im höheren Sinn nicht etwas Subjectives (wie Klugheit u. Aehnl.), sondern muss etwas Objectives sein und zwar nicht die göttliche Gnade, so dass

der Tag die Zeit des Heils wäre (*Hengstbg.*), auch nicht die göttliche Vorsehung (*Beng.* u. A.), nicht einmal geradezu der göttliche Wille oder Liebesrath (*Luthdt.*), sondern Gott selbst (*Mel. Stier, Guml.*). *Gottes Licht* ist es, das J. leuchtet, d. h. der Vater zeigt ihm den Weg, den er gehen, u. die Werke, die er thun soll (5, 19 f. 30. 3, 11.). J. *sieht* (βλέπει) und wirkt, was u. wie es ihm der Vater zeigt, d. h. er *wandelt* im Lichte Gottes oder *am Tage* (περιπ. ἐν τῇ ἡμ.). Noch jetzt besteht dieses Verhältniss zwischen Vater und Sohn (diess will die Frage: οὐχὶ δώδεκα κτλ.), noch wandelt der Fleischgewordene als am Tage, er thut das auch im vorliegenden Fall; darum bleibt bei dem Weg, den er jetzt gehen will, seine Person und sein Werk ungefährdet, was ihm auch begegnen möge. Diess ist durch οὐ προςκόπτειν ausgedrückt, welches darum nicht im sittlichen Sinne (*Lck. Luthdt.* u. A.), aber auch nicht von der Auslieferung J. in die Hände der Feinde (*Mey.*) zu verstehen ist; auch meint J. nicht, dass dieses sein Beginnen nicht zum Tode führen werde (d. M.), denn er weiss, dass die Auferweckung des Laz. die Katastrophe herbeiführen wird, sondern er deutet an, dass selbst der Tod nicht zur προςκοπή für ihn u. sein Werk werden kann. — Anders nun ist es bei dem, dessen Wege nicht vom Lichte Gottes bestrahlt, dessen Werke nicht gottgewiesen, dessen Schritte nicht vom Aufblick zu Gott geregelt sind. *Das Licht ist nicht in ihm.* Bei diesem Ausdruck hat nicht das Bild der Sache weichen müssen, als ob τὸ φῶς im Sinne der subjectiven Erleuchtung zu fassen (*Bmgt.-Cr.*) oder an ein inneres Licht, welches nicht von Aussen nach innen, sondern innen im M. leuchtete (*Düsterdieck* z. 1 Joh. 2, 10. *Thol.*) zu denken wäre, sondern τὸ φῶς ist in seiner Bedeutung zu belassen, und das ἔστιν ἐν αὐτῷ ist nicht = haben (*Ew.* nach Ps. 90, 10.), sondern nach Matth. 6, 22 f. so zu erklären, dass das Auge, welches das Licht aufgenommen hat, selbst zur Leuchte und so der ganze M. erleuchtet wird (*Stier, Guml.*). Wem das Licht Gottes nicht leuchtet, der wird selbst finster; er *wandelt* bei seinem Thun *in der Nacht*, er sieht nicht, was der Vater ihm zeigt, er weiss nicht, wohin er gehet (1 Joh. 2, 11.); weder er noch sein Werk ist im Gehorsam geg. Gott geborgen, sich bewahrt er nicht, dieses gedeiht nicht (προςκόπτει). — So gefasst entspricht allerdings jeder Zug der Bildrede der Wirklichkeit und es ist nicht mit *Mey.* zu sagen, dass die beiden Momente ὅτι -- βλέπει und ὅτι -- ἐν αὐτῷ bloss der Ausmalung des Bildes dienen. Auch darf man dem bildlichen ἡμέρα nicht eine zwiefach verschiedene Deutung geben, wie *Lck.* thut, der bei Vs. 10., wo die *Nacht* nicht vom Tode verstanden werden kann, eine Wendung des Bildes annimmt, wornach nunmehr der *Tag* das Bild des göttlichen Lebens und die *Nacht* das des ungöttlichen, unerleuchteten (der Sünde, 3. A.) sein soll. Nach *Thol.* nimmt Vs. 10. bloss auf das Berufsleben Rücksicht: „wer nicht im Beruf steht, dem fehlt das sicher leitende Licht, er wird straucheln, d. i. Schaden leiden", während er ἡμ. von der Lebens- u. Berufszeit versteht: „wer innerhalb der ihm gesetzten Lebenszeit seinem Beruf nachgeht". Nach *Schweiz.*

ist der Gedanke: Lebensdauer und Pflichten sind von Gott bestimmt; wo er mir hinleuchtet, da ist keine Gefahr zu scheuen; wer diesen Weg geht, ist wohl aufgehoben; wer nicht, begiebt sich in Finsterniss und fällt in die wahre Gefahr, weil es in ihm selbst finster ist. Etwas unbestimmter, aber auch im providentiellen Sinn: dass J. nichts zu fürchten habe, so lange seine Zeit dauere, nimmt *Bmgt.-Cr.* den Ausspruch; auch *Mai.* Nach *Mey.* (*Kuin. Rosenm.*) ist der Sinn wesentlich ähnl. dem von 9, 4 f.: „die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen: so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen“. *Luthdt.* bestimmt den Gedanken dahin: „wer innerhalb seiner Berufsgrenzen sich bewegt, der thut nicht Fehltritte, denn Gottes Wille leuchtet ihm; wer aber ausser den Grenzen s. Berufs thätig ist, der wird fehlen in s. Thun, da sein eigenes Belieben ihn leitet.“ *Ew.* zufolge ist der Sinn, dass jeder die kurze Frist s. ird. Lebens bedenkend zeitig u. sicher genug thun solle, was s. Pflicht fordere, u. dass auch J. zeitig genug gefunden habe, was er sogleich und sicher zu thun habe. Gegen *Olsh.*, der nach *Stier* ziemlich richtig in den Grund eindringt u. dessen Fassung *Ebr.* bestimmter ausprägt, erklärt sich *de W.*, weil er gegen alle Regeln der Auslegung und gegen den Geist unsres Ev. eine solche Zweideutigkeit der Rede annehme, dass die verschiedenen Sinne nicht wie sonst einer dem andern über- und untergeordnet wären, sondern neben und durch einander beständen. Das auffallende ἐν αὐτῷ beziehe sich keineswegs auf das innere geistige Licht, so dass es zu dieser Vermischung berechtige; es sei nach 1 Joh. 2, 10. s. v. a. *coram* oder *in oculis ejus* (vgl. Matth. 21, 42. ἐν ὀφθαλμοῖς), so wie auch בְּ st. בִּפְנֵי vorkomme 1 Mos. 23, 18. (*Grot.*). Dann fährt *de W.* fort: „Das Ganze ist eine und dieselbe Allegorie. Der *Tag* ist (wie 1 Thess. 5, 8. der Sittenreinheit) Bild des lautern unschuldigen klaren Handelns, nicht bloss der Klugheit (*Paul.*), auch nicht bloss des Charakters (*Chrys. Theoph. Euthym.*), sondern beides zusammen. Die *zwölf Stunden des* (natürlichen) *Tages* (nach jüd. Eintheilung) sind Bild des Spielraums, den ein solches Handeln hat, der Mittel und Wege zu handeln. Das *Licht dieser Welt*, die Sonne, bezeichnet das Geisteslicht, aus welchem die Reinheit und Klarheit stammt. Das *Straucheln* oder *Anstossen* ist weder Vs. 9. noch Vs. 10. Bild der Sünde, sondern der Gefahr. Die *Nacht* bezeichnet theils den Mangel an Klugheit, theils wie Luk. 22, 53. die Unlauterkeit der Absichten und des Handelns. Das Ganze fällt ungefähr mit dem Spruche Matth. 10, 16. zusammen.“ Nach dieser Erkl. werden aber alle Begriffe subjectiv gewendet, was nicht angeht.'

Vs. 11. ταῦτα εἶπε κ. μετὰ τοῦτο λέγει] ist auffallend umständlich. Joh. will sagen: Nach einer Pause oder nachdem er uns so vorbereitet hatte, fuhr er fort. — Vs. 12 f. 'Gewiss ist hier ein Missverständniss der Jünger. Nach *de W.* 3. ist dasselbe „unwahrsch., nicht nur weil κοιμᾶσθαι = שָׁכַב ein gew. Ausdruck ist (1 Cor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13.) und J. einen ähnlichen von der Tochter des

Jairus gebraucht hatte (Matth. 9, 24.), sondern auch weil der Zusatz ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν eig. genommen eine Ungereimtheit sein würde; und darnach wiederholt sich h., was wir 3, 4. 4, 11. u. ö. gehabt haben.“ Allein hierzu ist h. keine Nothwendigkeit. (Gegen die Herbeiziehung von Matth. 9, 24. s. *Ebr.* S. 455.) Das Missverständniss geht wohl dahin, dass die Jünger den Schlaf eigentlich verstehen, aber das ἵνα ἐξυπνίσω brauchen sie keineswegs *nur* eigentlich genommen zu haben; sie ahnen wohl, dass das Aufwecken in der Absicht J. das Mittel sei zur Genesung, aber ihnen kommt es darauf an, dass J. persönliche Vermittelung unterbleibe, und die Worte: wenn er schläft, wird er genesen — haben darnach den versteckten Sinn, den sie aber nach der ersten Entgegnung J. nicht mehr offen auszusprechen wagen, dass J. Vermittlung und Hülfe unnöthig sei. So liegt allerdings eine Abmahnung von der Reise in dem Ausspruch der Jünger (*Chrys. Thol. Bmgt.-Cr.*), und man braucht zur Erkl. nicht mit *Lck.* auf Vs. 4. zurückzugehen, weil J. da nur von der Gefahrlosigkeit der Krankheit gesprochen habe, oder mit *Beng. Luthdt.* den Jüngern die Hypothese zuzuschreiben: somnum ab Jesu immissum esse Lazaro, ut eveniret, quod praedixerat ipse Vs. 4.’ — Vs. 14. Die offene Erklärung J. (εἶπεν παῤῥησίᾳ), dass L. gestorben sei, macht die Annahme eines Scheintodes unstatthaft. — Vs. 15. J. begegnet h. nicht dem möglichen Einwurfe, warum er den L. nicht früher gerettet habe, sondern fasst vom traurigen Vorfalle die erfreuliche Seite auf. Er freut sich, dass es so gekommen sei; dass er es aber absichtlich herbeigeführt habe, liegt nicht in den WW. χαίρω ist mit ὅτι als Objectspartikel zu verbinden (*Mey.*), nicht aber bezeichnet δι’ ὑμᾶς das Obj. der Freude (*Lck.*), sondern nur den Grund derselben. Dass ὅτι etwas entfernt steht, kommt daher, dass ἵνα πιστεύσητε zur Erkl. des δι’ ὑμᾶς sogleich hinzugefügt werden musste. ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ mit πιστεύσητε verbunden, gäbe den falschen Sinn: *damit ihr desto mehr glaubt, weil ich nicht da war*, d. h. weil, wenn ich die Krankheit gehoben hätte, meine δόξα geringer erschienen wäre. ἵνα πιστεύσητε bezeichnet den Zweck, dessen Erreichung das um der Jünger willen Erfreuliche der Sache ausmacht. ‘ἵνα steht nach *de W.*, der 8, 56. vergleicht, von der Hoffnung’: „Ich freue mich um euretwillen, hoffend, dass ihr glauben d. h. meine δόξα (2, 11.) erkennen werdet.“ Nach *Mey.* bez. es die Intention des Affects; am einfachsten wohl auch h. den göttlichen Rathschluss (*Guml.*).’ Falsch bezieht *Paul.* das ἵνα πιστ. auf den Zweifel, den L.’s Tod bei den Jüngern hätte erwecken können, wenn er in J. Gegenwart erfolgt wäre. ‘Aber eben so falsch fragt *de W* 3.: „waren die Jünger noch so glaubensschwach, dass sie dieses sinnlichen Befestigungsmittels bedurften?“ Denn gerade jetzt in ihrer offenbar besorgten Stimmung (Vs. 8. 12. 16.) bedurften sie dessen mehr als je, auch wenn man auf die Flucht (10, 40.) nicht allzuviel Gewicht legen will, wie es denn auch der Evglst. nicht thut. (Vgl. auch *Schweiz.* S. 160 ff.).’ ἀλλά] wie unser *aber* bei Aufforderungen und Entschlüssen (Matth. 9, 18. AG. 4, 17.). — Vs. 16. Θωμᾶς] = תְּאוֹמָא = תְּאֹם =

Δίδυμος. — *ὁ λεγόμενος*] *der da heisst* (näml. unter den Griechen). Th. liegt trotz der Beruhigung Vs. 9 f. noch ernstliche Besorgniss für J., drückt aber eine edle Entschlossenheit aus, 'nicht eine plötzliche Verzweiflung, wie *Ew.* will, der *αὐτοῦ* auf Laz. bezieht.'

Vs. 17—44. *Ankunft J. in Bethanien: Auferweckung des L.* — Vs. 17. *τέσσαρας ἡμέρας*] 2 Tage blieb er in Peräa nach der erhaltenen Botschaft Vs. 6.: 1 T. brauchte er für die Reise nach B. — zusammen drei Tage. Somit scheint es, dass L. schon, ehe der einen Tag auf dem Wege zubringende Bote zu J. kam, gestorben und nach jüd. Sitte (AG. 5, 6. 10. Arch. §. 263.) sogleich begraben war. 'So auch *Olsh. Luthdt. Ebr. Guml.* Dagg. setzen *Beng. Mey. Ew.* den Tod des Laz. gleichzeitig mit Vs. 7 ff. an, wobei man, um die vier Tage herauszubringen, annehmen muss, dass J. auf der Reise Umwege gemacht oder dass er sich in weiter Entfernung (vgl. *Ew.*) befunden habe.' *ἔχοντα*] vgl. 5, 5. — Vs. 18. *ἦν*] Das Impf. von dem, was fortbesteht, aber in die Erzählung eingereihet wird, wie 18, 1. 19, 41. AG. 17, 21. *ἀπὸ σταδίων κτλ.*] eine Rechnung nach umgekehrter Anschauung, gleichsam: am Ende eines Zwischenraums von 15 St. *Win.* §. 61. 4. S. 491 f. Ein Stadium = $\frac{1}{8}$ röm. Meile, 125 Schritt, $\frac{1}{40}$ geogr. M.: 15 St. also $1\frac{7}{8}$ röm. M., $\frac{15}{40}$ od. $\frac{3}{8}$ geogr. M., ungef. $\frac{3}{4}$ St. Vgl. *Robins.* II. S. 310. — Vs. 19. *ἐκ τῶν Ἰουδαίων*] 'ist nicht = *Ἱεροσολυμιτῶν* (so auch *de W.*), sondern sie gehören, dem stehenden Gebrauch gemäss, zur Opposition, wodurch Vs. 45. um so bedeutender wird (*Luthdt. Mey. Guml.*).' — *πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν κ. Μαρίαν*] eig. *zu der Umgebung der M. u. M.*, vgl. AG. 13, 13.; nach späterem Sprachgebrauche (Herm. ad *Vig.* p. 698.) aber s. v. a. *zu M. u. M.* jedoch mit Rücksicht auf ihre Umgebung.

Vs. 20—22. Die geschäftige (Luk. 10, 40.) Martha — 'sie ist die thatkräftigere, aber ob darum auch, wie *de W* u. d. M. wollen, mehr auf das Aeussere gerichtet und unruhiger?' — erfuhr J. Ankunft zuerst: die stillere Maria blieb zu Hause, und jene sagte ihr in der Eile nichts. Beide sind gläubig (Vs. 21 f. 32.); wenigstens glauben sie an die Wunderkraft J. *εἰ ἦς ὧδε*] *wenn du hier gewesen wärest; ἦν* vertritt die Stelle des Aor. *οὐκ ἂν ἐτεθνήκει*] *Lachm.* T. 'auch *Sin.*' *ἀπέθανεν*. wie Vs. 32. 'Beide Schwestern, obwohl verschieden angelegt, begegnen sich doch in demselben Gedanken.' *ὅσα - θεόν*] *was du dir irgend von Gott wirst erbeten haben:* sie meint (und hofft) auch jetzt noch, er werde ein Wunder (vgl. 9, 31.) und zwar der Todtenerweckung verrichten können; was schon *Euthym.* umging und *Paul.* so umgeht: „Aber auch jetzt noch zweifle ich nicht, dass die Gottheit dir Alles gewähren wird, d. h. du bist mir um nichts weniger ein Liebling der Gottheit."

Vs. 23—27. J. scheint ihrer Hoffnung zu entsprechen, drückt sich aber absichtlich unbestimmt aus (*Mey.*): „dein Bruder wird auferstehen" Vs. 23., 'nach Vs. 40. von J. in Beziehung nicht auf den Uebergang in einen neuen Zustand, welcher jenseits des gegenwärtigen Daseins liegt (*Hengstbg.*), sondern auf die nahe Auferstehung gemeint; und dieses deutet M nach *de W* gleichsam forschend, nach *Neand.*

ungeduldig unterbrechend, nach *Mey.* u. A. in trauernder Resignation der Enttäuschung auf die allgemeine Auferstehung Vs. 24.' J. hält sie bei diesem allgemeinen Gedanken fest, indem er demselben die Beziehung auf sich als den Urheber der Auferstehung giebt Vs. 25 f., und M. entspricht dieser Absicht, indem sie ihren Glauben an J. als Messias bezeugt Vs. 27. 'Der Grund dieser Hinwendung auf seine Person hängt hier wohl weniger mit seiner Gewohnheit jeden Anlass für das Höhere zu benutzen (*de W.* 3.) zusammen, mehr damit, dass er etwas zu thun im Begriff ist, was die Bedeutung und Macht seiner Person in's rechte Licht stellen und ihn verherrlichen soll. Er will von vorn herein diese Eine specifische That unter den rechten Gesichtspunkt seiner allgemein belebenden Macht stellen. Nach *Baur, Luthdt.* ist dieser Ausspruch das Thema für die ganze Erzählung. Darüber vgl. die Bemerkungen hinter Vs. 44.' — Vs. 25. Vgl. 5, 24. ἐγώ ζωή] *ich* (mit Nachdruck) *bin die Auferstehung*, d. h. der, in welchem sie persönlich ist, *und das Leben* (die positive Seite des Begriffs der Auferstehung ohne den Gegensatz des Todes). κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται] *wenn er auch* (leiblich) *stürbe, so wird er doch* (geistlich) *leben.* κ. πᾶς ὁ ζῶν] ist nicht im geistigen Sinne und mit κ. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ zusammen zu nehmen: „*wer* (wahrhaft) *lebt und* (weil im Glauben das Leben ist) *an mich glaubt*" (*Olsh. Stier*); sondern nach dem offenbaren Parallelismus zwischen Vs. 25. u. 26. steht ὁ ζῶν im Gegensatze mit κἂν ἀποθάνῃ, und οὐ μὴ ἀποθάνῃ ist die negative, aber paradox verstärkende Parallele von ζήσεται. *Euthym. Theoph.* beziehen ὁ ζῶν nicht übel auf die lebenden Glieder der Familie, sowie das vorhergeh. κἂν ἀποθάνῃ auf L.; doch ist besser Alles allgemein zu nehmen. — Vs. 27. πεπίστευκα] vgl. 6, 29. ὁ ἐρχόμενος] *der da kommen soll* (Matth. 11, 3.).

Vs. 28. 'Martha ruft die Maria. Ob J. diess ihr aufgetragen habe (*Lck. de W.* 3. *Mey. Luthdt. Guml. Ew.*), wird aus dem φωνεῖ σε nicht ganz klar; denn es kann auch auf der h. so natürlichen Voraussetzung beruhen, dass sie damit den Willen J. erfülle.' Sie that es *heimlich*, viell. wegen der unter den Anwesenden mitbefindlichen Gegner J. (*Euthym.*); viell. um störendes Aufsehen zu vermeiden. — Vs. 30. J. ging nicht in das Dorf hinein, weil er sich sogleich zum Grabe begeben wollte. — Vs. 31. Das Besuchen des Grabes war im Alterthume (*Wetst. Lightf. Geier* de luctu c. 7. §. 26.) wie bei uns gew. — Vs. 32. Maria ist weicher, und spricht weniger als Martha: Thränen ersticken ihre Rede.

Vs. 33—35. J. obgleich (nach der Ansicht des Evglst.) im Begriffe stehend den Todten zu erwecken, lässt sich aus ächt menschlicher Sympathie vom augenblicklichen (obgleich ihm, der ihn so eben heben will, als vergänglich und nichtig erscheinenden) Schmerzens-Gefühle hinreissen und bis zu Thränen rühren. (Jeder Schmerz erscheint dem erleuchteten Verstande so, aber das Herz muss er immer ergreifen.) Dass er über den Tod und dessen Schrecknisse überhaupt als Sold der Sünde geweint habe (*Olsh. Guml.*), liegt nicht im Texte. ἐτάραξεν ἑαυτόν] '*er erschütterte sich:* nicht ganz (wie *de*

W. 3. will) = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21., *liess sich erschüttern*, gab sich der Erschütterung hin; vielmehr bedeutet das Activ. beides: diess, dass er sich in Bewegung versetzte, wie diess, dass er dieselbe in der Gewalt behielt. Vgl. *Luthdt.*: „wenn der Unwille im Inneren beschlossen gehalten wird, so hält damit der Mensch auch die ausserdem nach aussen gehende Bewegung zurück; er versetzt also sein Inneres in Bewegung" Nach *Thol. Mey.* hingg. soll damit gerade die körperl. Selbsterschütterung in Folge der inneren Bewegung gem. sein.' Jedenfalls macht diess keine Schwierigkeit; wohl aber ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι] *ergrimmte im Geiste* (vgl. Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. 14, 5.). Die Vergleichung mit זעף u. ähnl. WW. (*Grot. Olsh. Mai.*) kann nicht dazu dienen dem W. auch die Bedeutung der *Trauer* oder *heftigen Rührung* zu geben; und am wenigsten darf man nach einer überschwenglichen Exegese (*Lange*) beide Begriffe h. verbinden. 'Auch der Ausweg, das W. mit *Lck.* 3. *Bmgt.-Cr. Mai.* nach Analogie des latein. *fremere* (vgl. *Virg.* Aen. II. 175., nicht aber Ovid. Metam. III. 528.) von der heftigen Erschütterung des Schmerzes oder mit *Thol.* = κινεῖσθαι von der heftigen Bewegung der Sympathie und des Schauders, oder mit *Ew.* als stärkeren Ausdruck für das στενάζειν oder ἀναστενάζειν (Mark. 7, 34. 8, 12.) zu nehmen, scheitert daran, dass diese Bedeutungen unerweislich sind. Vgl. namentl. *Guml.* a. a. O. S. 260 ff.' Wenn nun bei Anwendung der durch Etymologie und Sprachgebrauch gesicherten Bedeutung *zürnen*, *unwillig sein*, der Unwille J. nicht als ein gegen seine eigene Rührung gerichteter dieselbe bekämpfender '„bedrohender" (*Chrys. Euthym. Merz* Stud. der Würtbg. Geistl. 1844. 66. *Hilgfld.* Evv. S. 296.) angenommen werden darf, denn dagg. spricht, dass das Verfahren J. ein Hysteron-proteron wäre, und dass er das doch vergeblich thun würde, da er nachher noch weint; wenn ferner nicht als Gegenstand desselben der Unglaube der Maria (*Lmp. Kuin. St.*) gedacht werden kann, denn dagg. spricht besonders sein Weinen, das ja nicht diesen Gegenstand gehabt haben kann; wenn J. auch nicht bloss über die Juden, die mit der Maria weinten u. geg. ihn voll bitterer Feindschaft waren (*Mey.*), ergrimmt sein kann, denn dagg. spricht, dass gerade h. in ihnen diese Feindschaft zurück u. das menschl. Mitgefühl hervortritt; wenn endlich J. auch nicht über die Macht des Todes und dessen, der des Todes Gewalt hat (*Aug. Olsh. Ebr. Luthdt. Guml. Hengstbg.* auch *Stier*, der aber den Unglauben hinzunimmt), gezürnt zu haben scheint, denn er ist ja eben im Begriff, diese Macht als Ohnmacht zu erweisen: „so bleibt (sagt *de W* 3.) bloss übrig das W von *einem dem Unwillen nahe kommenden Schmerze* darüber, dass dieser Trauerfall nicht hatte können verhindert werden (was besonders Vs. 38. als passend erscheint), wenn man will, zugleich über das menschliche Elend überhaupt zu nehmen. Mit diesem Schmerze ist die Freude J. Vs. 15. über dasselbe, worüber er jetzt zürnt, nicht unverträglich, vorausgesetzt, dass in ihm die Gemüthsbewegungen zugleich mit der verschiedenen Ansicht und Beziehung derselben Sache wechselten: dagg. ist jede willkürliche Verzögerung der Hülfe (Vs. 6.) durch diese

Fassung ausgeschlossen.“ Allein auch dagg. gilt doch immer wieder das über das W. ἐμβριμ. Gesagte. — Zur genaueren Erwägung diene darum Folgendes: dass der Zorn J. nicht zum äusseren Ausbruch kam, dafür zeugt schon das hinzugefügte ἐν πνεύματι (was aber nicht dafür angeführt werden darf, dass der Unwille J. keinen Gegenstand ausser sich betreffe, *Hilgfld.*). Veranlasst wird er zunächst durch die Thränen der Maria und die der Juden (Vs. 33.); der Gegenstand des Zorns selbst wird nicht angegeben, doch liegt es nahe, ihn in seiner Veranlassung gleichfalls zu suchen; das, wozu der Zorn J. zunächst führt ist der Gedanke an die Hülfe, welche zu bringen er gekommen ist (Vs. 34. ποῦ τεθείκατε αὐτόν;); und durch das Medium dieses Gedankens schlägt der Unwille J. um in die reinste Theilnahme, und wie es nach Vs. 34. scheint, für das Geschick des Laz. Um der Jünger willen freuete er sich (Vs. 15.), um des Freundes willen dem er jetzt näher getreten ist und den er im Leben liebte, weint er: das Erste, weil die Zeit der Verherrlichung und Glaubensstärkung nahe war, das Zweite, weil gerade des Freundes Tod seiner Verherrlichung vorausgehen musste. Das ist die eine Seite, die seines Weinens Vs. 35. Die andere ist die: in den stillen Vorwurf, den die Martha ihm macht (Vs. 21.), mischt sich immer die Hoffnung auf Hülfe Gottes durch J. (Vs. 22.); und weil diess J. sieht, weist er sie hin auf den rechten Standpunkt für ihren Glauben; weil sie eine dunkle Ahnung von einem höheren Walten über diesen Vorgang hat, enthüllt er ihr die Fülle des göttlichen Rathschlusses, dem er sich selbst in freier Hingabe untergeordnet hatte (vgl. zu Vs. 4. 6.); er erzürnt sich nicht. Die Maria aber bleibt bei dem Gedanken stehen, der, auf welchem Glauben er auch ruhe (und allerdings enthält ihr Wort keine Spur von Unglauben), immerhin einen Vorwurf für ihn ausspricht Vs. 32.; sie ahnt nicht, dass seine höhere Kindespflicht, der Gehorsam gegen den göttlichen Rathschluss, die Freundespflicht weit überwiegt; sie thut als ob sein Handeln *allein von ihm* abhänge, sie gedenkt nicht seines Verhältnisses zum Vater: so ist ihr Glaube. Während die Ungläubigen ihn nicht anerkennen aus Bosheit, verkennen ihn und seine Stellung die Freunde da, wo sie ihn anerkennen aus Glauben: beide begreifen ihn nicht. Darüber zürnt er. Es ist der heilige Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erretters. Auch die Juden, die Vs. 37. offener aussprechen, was die Maria verhüllt, und die höhere Nothwendigkeit seiner Handlungsweise ebensowenig begreifen, ja ebenfalls Alles von ihm abhängig machen, gehören unter diese Kategorie: darum wiederholt sich sein Zorn. Nach dieser Betrachtung ist hier einer der concentrirtesten Momente im Leben J. zu finden. Niemals hat er so erfahren wie jetzt, dass auch die, welche an ihn glauben, ihn nicht begreifen. Zugleich ist diese Stelle ein Beweis, dass J. wie überall so auch Vs. 6 f. im Bewusstsein des göttl. Rathschlusses gehandelt hat (vgl. auch zu Vs. 9 f.).’

Vs. 36. Die Juden sehen richtig (nicht durch Missverständniss, *Str.*) im Weinen J. einen Beweis seiner Liebe zu L. πῶς ἐφίλει]

wie liebte er ihn (als er noch lebte), das Impf. — Vs. 37. „Diese Beziehung“ (sagt *de W.* 3.) auf das letzte in Jerus. geschehene Wunder ist im Munde der Bewohner dieser Hauptstadt nicht ganz unpassend (*Str.* II. 184. 4. A.); doch wäre die Erwähnung der galiläischen Todtenerweckungen, die man auch dort erfahren haben musste, und die darauf gegründete Hoffnung eines ähnlichen Wunders passender.“ ʻAllein gerade das zeugt für die Lauterkeit der Ueberlieferung, dass nur *das* Wunder, welches frisch und lebendig in ihrer Erinnerung war, von ihnen erwähnt wird. Bedeutungsvoll aber ist es immerhin für die Auswahl der Wunder, die der Evglst. erzählt, dass zwischen denselben eine gewisse Wechselbeziehung Statt fand.ʼ Uebr. ist das Wort nicht gerade ein Vorwurf des Unglaubens, den sie machen (*Euthym.*), auch nicht ein σκανδαλίζεσθαι (*Str.*), ʻoder ein Ausdruck böswilligen Zweifels an der Macht (*Mey.*) oder an der Liebe J. (*Luthdt.*), aber ebensowenig ein Vorwurf des Vertrauens (*Lck.* ähnl. *Thol. Ew.*) oder eine Glaubensfrage auf bereits gelegtem Glaubensgrunde (*Guml.*), sondern der Vorwurf einer Gesinnung, die ohne bereits zum Glauben gekommen zu sein doch die Evidenz des Wunders der Blindenheilung nach den Vorgängen 9, 13—34. nicht leugnen kann und um so weniger die jetzige Handlungsweise J. begreiflich findet (ähnl. *Hengstbg.*, nur dass er keinen Vorwurf darin sieht). Daher auch das wiederholte ἐμβριμ. J. (s. vorh.).ʼ — Vs. 38. σπήλαιον] *ein Felsengrab*, wie es Wohlhabende hatten, und das dem W. gemäss horizontal in den Felsen hinein gehauen war. λίθος ἐπέκειτο ἐπ᾿ αὐτῷ] *ein Stein lag daran* (Matth. 24, 33. AG. 3, 10 f.), nicht: *darauf*, so dass es perpendiculär in den Boden hineingearbeitet wäre, ʻobwohl es auch derartige Gräber gab, vgl. *Win.* RWB. I. 444.; aber das Erstere wahrscheinlicher wegen des Folg.ʼ

Vs. 39. Martha's Aeusserung (wahrsch. *vor* dem Wegwälzen des Steines gethan, Vs. 41.) zeugt ʻnach *de W.*ʼ sicherer von ihrer jetzt wieder eintretenden Hoffnungslosigkeit als von der Richtigkeit des Factums, dass der Todte schon roch. ʻNach *Thol.* ahnte sie nicht die *Art* der Erweckung u. nach *Hengstbg.* stellt sie nur J. im Angesicht der Verwesung die Grösse des Werks vor, das er thun will.ʼ τεταρταῖός ἐστιν] *er liegt vier Tage im Grabe.* Vgl. über diesen classischen Gebrauch *Raph. Wetst. Bretschn.* Martha's Vermuthung lässt voraussetzen, dass er nicht einbalsamirt war (*Lck. Mey.* u. A.), ʻwas *de W.* bei der Wohlhabenheit der Familie und bei dem Vorrath an Salbe im Hause (12, 7.) auffallend unwahrsch., *Thol.* wenigstens auffällig findet, während *Hengstbg.* ein Zeugniss des Glaubens der Schwestern darin sieht, *Mey.* aber mit Recht darauf verweist, dass wir die Ursache nicht kennen.ʼ — Vs. 40. οὐκ εἶπόν σοι κτλ.] J. bezieht sich auf seine Rede Vs. 23 ff., allein mit andern WW., ähnl. denen, die er früher Vs. 4. gebraucht hat; ʻauf Vs. 25 f. bezieht sich die Bedingung: ἐὰν πιστ. So ist es allerdings eine Zusammenfassung der bisher gegebenen Verheissungen (*Guml.*).ʼ — Vs. 41 f. Die WW. οὗ ἦν ὁ τεθν. κείμενος fehlen in BC*DLX *Sin.* al. Vulg. al. *Orig.*, schwanken in andern Denkmm. und sind von *Griesb. Scho. Tschdf.*

getilgt worden. ἦρε τοὺς ὀφϑ. ἄνω] vgl. 17, 1. Dieses Dankgebet setzt ein Bittgebet um Beistand zu der Erweckung des Todten (nach der 9, 31—33. dagewesenen Ansicht von Wunderthätigkeit, gegen welche *Chrys.* sich sonderbarer Weise erklärt) und dessen Erhörung, also die Gewissheit des Erfolgs voraus. Dass J. die Danksagung *laut* spricht, nicht aber die Bitte, die übrigens schon in seinem Vertrauen (vgl. zu Vs. 6.) liegt, würde sehr natürlich erscheinen, weil alle freudigen Gefühle sich mehr als die des Schmerzes und Bedürfnisses zur Mittheilung hindrängen; auch könnte der Dank sich darauf beziehen, dass dieses Wunder die Anerkennung J. beförderte; aber die Absichtlichkeit muss auffallen (vgl. *Str.* II. 149 f. 4. A.), womit er sagt: er bete so nicht für sich selbst, sondern für das Volk: „*Ich wusste* (noch ehe ich es sagte), *dass du mich allezeit erhörest*, für mich also, der ich immerfort in der durch die Gewissheit der Erhörung bedingten Dankesstimmung bin, war es nicht nöthig, ein besonderes Dankgebet auszusprechen; *aber um des dastehenden Volkes willen sagte ich es* (näml. die WW. Vs. 41., geg. *Bmgt.-Cr.*), *damit sie glauben*“ u. s. w. Desshalb sagt *de W* 3.: „Das Unpassende dieser Wendung muss man anerkennen, ohne mit *Diefenbach* (*Berth.* kr. Journ. V, 1. S. 8.) Vs. 42. für unächt erklären zu müssen. Man hat nur (wozu *Lck.* geneigt ist) zuzugeben, dass der Evglst. J. diese WW. geliehen habe, und zwar verleitet von dem apologet. Interesse, das er an der Geschichte nahm.“ Allein, wenn man die Art bedenkt, wie J. gerade bei diesem Wunder sein Verhältniss zum Vater hervorhebt (vgl. Vs. 4. 6. 33. 38.), so hat der Umstand, dass er in Form des Dankgebets zum Zeugniss für die Menge es ausspricht, wie seine Wunderkraft von Gott stamme, nicht nur nichts Auffallendes, sondern gehört wesentlich zur Erzählung. Nach *Merz* Stud. der Würtemb. Geistl. 1844. S. 65. *Thol.* ist Bitt- und Dankgebet Eins, u. *Hengstbg.* erklärt die Form des Gebets aus „der vorausgreifenden Zuversicht, welche innerlich bereits im Besitz des zukünftigen Heils ist.“ — Vs. 44. Die Füsse und Hände waren nicht mit den Binden (19, 40.) zusammengebunden, so dass mit *Basil. Chrys. Euthym. Lmp.* darin, dass der so Gebundene gehen konnte, ein zweites Wunder zu finden wäre, oder dass man den Aor. ἐξῆλϑε widerrechtlich vom conatus oder die Umwickelung als eine losere (*Hengstbg.*) zu fassen hätte; sondern nach Art der ägypt. Mumien war jedes Glied besonders umwickelt, was jedoch immer am freien Gehen hinderte.

Gegen die von *Paul.* (Comment. und Leben Jesu) und *Gabler* (Journ. f. auserl. theol. Litt. III. 235 ff.) aufgestellte natürliche Ansicht von dieser Todtenerweckung, wornach sie J. nicht vorhergesehen hätte, sondern mit der zweifelhaften Hoffnung den *Scheintodten* wieder ins Leben zu rufen nach Bethanien gekommen wäre, und geg. *Schweiz.*, der das Wunder in dem Zusammentreffen des Wiedererstehens mit J. Zuversicht und Oeffnung des Grabes sieht, spricht die deutliche Erklärung J. Vs. 14. 11. 4. und die entschieden ausgedrückte Wunderansicht des Ref. Auch das darf man (vgl. zu Vs. 4. 6. 33. 42.) nicht sagen, dass die Weise, wie J. sich äussert und

handelt, nicht in vollkommener Klarheit und Uebereinstimmung erscheine (*de W* 3.).' Vgl. *Heubner* miraculorum ab Evangg. narratorum interpret. gramm. hist. Viteb. 1807. p. 31 sqq. *Flatt* in *Süssk.'s* Mag. XIV. 91 ff. *Schtt.* opuscc. I. 259 sqq. *Str.* L. J. II. 154. 3. A. 131 ff. 4. A. *Wsse.* II. S. 259 ff. *Kuin. Lck. Thol. Olsh. Mey. Bmgt.-Cr. Ebr. Mai. Luthdt. Ew. Hengstbg.* — Was das Stillschweigen der Synoptt. über dieses grösste aller Wunder (vgl. den Ausspruch *Spinoza's* b. *Bayle*) betrifft, „so ist, sagt *de W*. 3., der von *Grot. Herd. Olsh. Lange* u. A. dafür angegebene Grund einer schonenden Rücksicht auf die noch lebende bethanische Familie unhaltbar, und nicht minder *Mey.'s* Erklärung aus dem galiläischen Standpunkte der drei Evangg. (dagg. Matth. 20, 29 ff. u. Parall.), und man muss mit *Lck.* zugeben, dass sie es nicht gekannt haben (was auch wegen des zu Matth. 19. Bemerkten nothwendig ist); aber diese Nichtkenntniss bleibt um so unbegreiflicher, da Matth. u. Mark. von der Salbung zu Bethanien, und Luk. von J. Besuch daselbst wissen. Dass dieses Wunder ohne Kenntniss der persönlichen Umstände sich leicht unter der Menge der übrigen habe verlieren können (*Lck.*), kommt mir unwahrsch. vor. Die allerwunderlichste Annahme ist die, dass die Auferweckung des L. eins und dasselbe sei mit der Geschichte des Jünglings zu Nain (*Gfr.* Gesch. d. Urchrist. III. 317.). Aber das Stillschweigen der Synoptt. selbst in Verbindung mit den in der Erzählung liegenden Schwierigkeiten und der Unwahrscheinlichkeit, dass dieses grösste aller Wunder auf den Process J. keinen Einfluss geäussert haben soll, berechtigt nicht mit *Str.* eine reine Erdichtung anzunehmen. Mit Recht dringt *Wsse.* II. 263. darauf, dass etwas Geschichtliches zum Grunde liegen müsse; dass dieses aber durch „„ein reines Missverständniss““ zur vorliegenden Wundererzählung ausgebildet worden sei, ist eine Vermuthung, die wir mit Recht abweisen dürfen.“ 'In der That bleibt das Schweigen der Synoptt. wenigstens befremdlich; und die Annahme, dass diese Erzählung in die Classe des für Joh., der für das Tiefe und Geheimnissvolle specielle Mission hatte, Reservirten gehörte (*Hengstbg.*), kann diesen Eindruck viel weniger verscheuchen als die oben berührte Selbstbeschränkung der synoptt. Berichte. Die Schwierigkeit wird auf den ersten Anblick noch dadurch vergrössert, dass gerade dieses Wunder bei Joh. zu der Veranlassung oder dem Ausgangspunkte der Endkatastrophe im Leben J. erhoben ist, was bei den Synoptt. gänzlich mangelt. Darum hängt diese Frage wesentlich mit der anderen zusammen, ob die Darstellung des Eintritts und Verlaufs dieser Katastrophe bei Joh. oder den Synoptt. die richtigere sei (vgl. d. Einl. §. 5.)? Erst wenn man hier das Richtige auf Seite der Synoptt. findet, wird auch das Stillschweigen der Synoptt. gewisser die Nichtexistenz des Wunders beweisen (so *Baur*; geg. ihn *Hauff* a. a. O. S. 612 ff.). Muss man aber in jener Frage sich für Joh. entscheiden, so muss auch die Motivirung der letzten Katastrophe bei ihm genug historische Wahrscheinlichkeit haben, um sie trotz des nicht völlig zu erklärenden Schweigens der Synoptt. nicht aufzugeben. Haben die Synoptt. trotz einer wiederholten Wirksamkeit J. in Jerus.

von dieser nichts berichtet, so wird auch ihr Schweigen über dieses Wunder weniger befremden; und wird der johann. Bericht über jene Wirksamkeit durch einz. synoptt. Stellen (vgl. Einl. §. 5.) absichtslos bestätigt, so wird es auch nicht Wunder nehmen, wenn selbst einz. synoptt. Erzählungen wie die von der Salbung (s. oben) zu diesem Wunder in Beziehung stehen. — Wie die Erzählung vor uns liegt, will sie ein geschichtliches Referat sein, welches noch dazu durch einen lebendigen Verkehr der betheiligten Personen ausgezeichnet ist. Man braucht nicht auf die Sicherheit in der Sache und die Wahrheit des Gefühls (die ja eben zum Theil in Frage ist) in der Darstellung (*Bmgt.-Cr.*), nicht auf die „tiefe Gluth und springende Lebendigkeit“ (*Ew.*), so gewiss sie das Ganze durchwallt, sich zu berufen, um die Annahme einer Erdichtung zu bestreiten: es genügt, dass nirgends ein besonderer Zweck der Erdichtung hindurchleuchtet. Zwar behauptet *Baur*, dass sich namentlich Vs. 41. 35. u. 4. die Wirklichkeit in blossen Schein auflöse; allein dazu vgl. die Erkl. Wenn ferner derselbe Vs. 25. als den substantiellen Inhalt, um welchen es allein zu thun ist, und alles Andere als dessen unwesentliche Form ansieht, so bedarf es nur der Hinweisung, dass diese WW wohl die Seite der Selbstoffenbarung J., welche in der Wunderthat an sich hervortritt, kurz und umfassend bezeichnen, dass sie auch in diesem Sinne „Thema u. Mittelpunkt“ des Ganzen (*Luthdt.*) genannt werden mögen, dass sie aber durchaus nicht das sonstige Verhalten J. (Vs. 33. 35.) und noch weniger die Einzel-Ausstattung der Darstellung erklären. Will man eine Nebenabsicht des Evglst. in der Darstellung suchen, so spricht die Emphase, mit welcher Vs. 9 f. vorangestellt, und die Präcision, mit welcher Vs. 45 ff. der praktische Erfolg sogleich referirt ist, nur für die geschichtliche, dass der Evglst. gerade den Einfluss und die Bedeutsamkeit, die dieses Wunder für die Endentwicklung des Kampfes J. mit der σκοτία gehabt hat, und die göttliche Gewissheit, mit der J. dieser entgegenging, schildern wollte.

Vs. 45—57. *Die Folgen dieses Ereignisses.* Vs. 45. Aehnl. 2, 23. 4, 39. 8, 30. — Vs. 47. συνέδριον] h. *consessus*, *Sitzung* (2 Makk. 14, 5.). τί ποιοῦμεν ὅτι] *was thun wir in Beziehung darauf dass* (2, 18. 9, 17). And. *was thun wir? Denn* u. s. w. — Vs. 48. Sie sehen in Jesu nur einen Aufrührer, der das Volk von der Römerherrschaft losreissen will, und fürchten einen Vernichtungskrieg von diesen. ἀροῦσιν] *tollent* (Vulg.), ἀπολέσουσιν (*Euthym.*), *delebunt* (*Bez.*). *Mey.*: *nehmen werden sie uns die Stätte.* τὸν τόπον] sc. ἅγιον (AG. 6, 13.), *den Tempel* (2 Makk. 5, 19. steht τόπος in diesem Sinne ohne Beisatz, aber bezüglich); *Mey. Ew.*: *die Stadt*; gew. *das Land.* — Vs. 49 f. εἷς τις] vgl. Mark. 14, 51. Luk. 22, 50. Καϊάφας] vgl. Anm. z. Matth. 26, 3. τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου] *jenes merkwürdigen Jahres* (18, 13.). Den Irrthum, dass das hohepriesterliche Amt alljährlich gewechselt habe, kann man dem Evglst., selbst wenn er ein Heidenchrist gewesen wäre, nicht mit *Bretschn.* zuschreiben; geg. *Baur*, der denselben Schluss zieht, vgl. *Blk.* Beitr. S. 257.; selbst der Argwohn: dem Evglst. sei unbekannt gewesen,

dass Kaiaphas während der ganzen Procuratur des Pont. P. amtirt habe, ist nur dann nicht ganz ungegründet (*de W.* 3.), wenn der Zusatz τοῦ ἐν. κτλ. Vs. 51. nicht eine besondere Beziehung hat. Man muss aber festhalten, dass damit keine reine Zeitbestimmung gegeben, sondern er schon hier im Sinn von Vs. 51. gebraucht ist, woraus man allerdings ersieht, wie der Evglst., auch wenn er Joh. war, zu diesem Zusatz kam.' ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν] Allgemeiner Vorwurf des Mangels an Klugheit und Entschlossenheit. Ob gerade gemässigte Männer wie Nikodemus vorher eben zur Mässigung und Vorsicht ermahnt hatten (*Lck.*), wissen wir nicht. οὐδὲ διαλογίζεσθε ὅτι κτλ.] *noch auch* (besonderer Vorwurf) *bedenket ihr, dass* u. s. w. '*Hengstbg.* nimmt ὅτι begründend.' διαλογίζεσθαι wie Luk. 1, 29. *Lachm.* u. *Tschdf.* T. nach den best. ZZ., auch *Sin.*: λογίζεσθε wie 2 Cor. 10, 11. συμφέρει ἡμῖν ἵνα ἀπόληται] Grundsatz der Weltklugheit, dass der *salus publica* Alles, auch das Leben eines Unschuldigen, zum Opfer gebracht werden müsse. Vgl. System d. Sittenl. III. 56 f. Die Constr. mit ἵνα wie 16, 7. Matth. 5, 29. anst. mit dem Inf. wie 18, 14.

Vs. 51 f. ἀφ' ἑαυτοῦ] *aus eigener Einsicht und Bewegung* (7, 18.); Gegensatz: προεφήτευσεν, er redet aus göttlicher Eingebung, oder auf göttliche Anregung. Nun aber verband K., aller psycholog. Wahrscheinlichkeit und wohl auch der Meinung des Evglst. nach, mit seinen WW. einen andern Sinn, als den Letzterer darin findet: dieser ist also der zweite oder höhere der *doppelsinnigen* Rede, welche nur als solche prophetisch ist. Diese Weissagungsform durch *Doppelsinn* (die der Evglst. auch bei J. annimmt 18, 9., und wohl auch 12, 33. 15, 20. 2, 19.) ist nicht alttest.; nicht einmal von bewusstloser Weissagung kommt ein Beispiel vor (fälschl. führt *Olsh.* den Bileam als Beispiel eines mit Widerstreben Weissagenden an), obschon die Rabbinen dergleichen annehmen (*Wetst. Schöttg.*). Der Evglst. nimmt eine Weissagung durch בַּת־קוֹל an, welches s. v. a. *Echo, secundaria vox* (*Buxt.* lex. talm. p. 320.), eine mittelbare Stimme oder Andeutung, ein *omen* ist, dergleichen man wahrsch. im Donner und in andern Lauten, aber auch in der menschlichen Rede fand. Hieros. Schabb. f. 8, 3. bei *Lightf.* zu Matth. 3, 17.: R. Jochanan et R. Simeon ben Lachisch desiderarunt videre faciem Samuelis, Doctoris Babylonici. Sequamur, inquiunt, auditum Bathkol. Juxta scholam ergo itinerantes audierunt vocem pueri illud legentis ושמואל מת (1 Sam. 25, 1.). Hoc observarunt et sic evenit: nam mortuus est Samuel Babylonicus. 'Den Grund der Weissagung kann man mit *Cyr. Chrys. Aug. Theoph. Euthym. Paul. Kuin. Lck. Olsh. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. de W* (auch *Ew.*?) im Hohenpriesterthum des K. finden, nach der Vorstellung, dass der Hohepriester, als solcher, ein besonderes Organ der Weissagung sei (ἀρχιερεὺς ὢν προεφήτευσε), welche Vorstellung wahrsch. ein Rest des alttest. Glaubens an die hohepriesterliche Weissagung durch Urim u. Thummim ist (2 Mos. 28, 30. 4 Mos. 27, 21.). Aber weder *Phil.* de creat. princ. p. 728., wo gesagt ist, dass der wahre Priester zugleich Prophet sei, noch Josephus, welcher, als Priester-Abkömmling, prophet. Träume hat und sie zu deuten weiss

B. J. III, 8. 3. (worauf sich *de W.* unter Vergleichung der theol. St. u. Kr. 1834. S. 407 f. *Lck.* S. 716. beruft), noch die Sprüche, welche die Hohenpriester überhaupt als Geistbegabte bez. (2 Mos. 28, 30. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 2, 18. 28. 2 Sam. 6, 14.) u. auf welche auch *Bmgt.-Cr.* aufmerksam macht, sind dafür hinreichende Belege. Im Sinne des Evglst., der das ganze Leben J. unter eine besondere göttliche Leitung stellt (vgl. 7, 30. u. a.), ist der Zusatz τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου gewiss insofern bedeutsam (18, 13. allerdings mehr mechanisch wiederholt, *de W.*), als er auch in dieser unwillkürlichen Weissagung von dem Tode J. und der göttlichen Absicht in ihm eine besondere Fügung Gottes sieht (vgl. *Lmp. Thol. Schweiz. Stier, Luthdt.* u. A.).' Sonderbare Meinung *Lightf.'s*: von der reichlichen Ausgiessung des heil. Geistes in jenem Jahre seien einige Tropfen auch auf K. gefallen. *Grot.* Meinung: die Juden hätten, was ein Volksoberhaupt auch nur von Ungefähr sagte, als omen angesehen, wäre zu beweisen. προεφήτευσεν ὅτι] *prophezeite dass* u. s. w.; *Lmp. Kuin.*: *denn*; '*Mey.*, weil das Folg. über die WW. des Kaiaphas hinausgeht: *in Beziehung darauf dass.*' ὑπὲρ τοῦ ἔθνους] *zum Besten des* (theokratischen) *Volkes*; inwiefern? sagt der Evglst. nicht. ἀλλ' ἵνα εἰς ἕν] *Die zerstreuten Kinder Gottes* sind die unter den Heiden sich befindenden aus der Masse der Ungläubigen auszuscheidenden Gläubigen (*Mey.*), oder vielmehr die durch Empfänglichkeit und göttliche Wahl dazu bestimmt sind Kinder Gottes zu werden (*Luthdt. Thol.*); vgl. zu 10, 16. 'Der Ausdruck spricht nicht für die Annahme einer ursprünglichen Scheidung der Menschennaturen (*Hilgfld.*), höchstens einer factischen (*Reuss* Beitrr. S. 35.).' Wie deren „*Einigung*", näml. mit den Juden, zu Einer Heerde (10, 16.) durch J. Tod bewirkt werden sollte, giebt der Evglst. nicht an. Wollte man die Aufhebung des Gesetzes als Mittelglied denken, so wäre diess eher dem paulin. (Eph. 2, 14 f.) als johann. Lehrbegriffe gemäss: wahrsch. ist die durch den Tod J. zu offenbarende allgemeine Liebe Gottes (3, 16.) dieses Mittelglied, wie denn 10, 16. der Gedanke an den Tod J. zu der Hoffnung der Ausdehnung seines Hirtenamtes über die Heiden führt, und umgekehrt 12, 23. die sich ihm nahenden Heiden ihn an seine Verherrlichung durch den Tod erinnern. 'Die Einigung unter einander durch die κοινωνία τοῦ ἁγ. πν. ist mit eingeschlossen.'

Vs. 53. Das Synedrium nahm die Meinung des K. an (οὖν), und rathschlagte weiter darüber, *dass* sie ihn tödten wollten. ἵνα nicht = πῶς, sondern den Zweck der (allerdings auch die Mittel und Wege der Ausführung betreffenden) Berathschlagung angebend, vgl. 12, 16. Matth. 26, 4. AG. 9, 23. — Vs. 54. Ἐφραΐμ] Städtchen in der Nähe von Bethel, 'welches *Robins.* II. 341. in dem heutigen Beitîn wieder erkannt zu haben glaubt (*Joseph.* B. J. IV, 9. 9.). Ob das heutige el Tajjibeh gemeint ist? *Ew.* ist dagg.' Die Wüste, in deren Nähe es lag, war die von Jericho, ein Theil der von Juda (*Lightf. Win.*). — Vs. 55. ἐκ τῆς χώρας] nicht aus der Gegend von Ephraim (*Grot. Olsh. Thol. Ew.*), weil kein Pron. dem. dabeisteht und weil die von dorther Kommenden J. nicht gesucht haben würden:

also *aus der Landschaft* im Gegensatz der Stadt (*Lck. Mey. Hengstbg.* A.). ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς] *um sich* von irgend einer Verunreinigung, die sie an der Passah-Feier Theil zu nehmen hinderte, *zu reinigen.* Vgl. 4 Mos. 9, 10. 2 Chron. 30, 17 f. — Vs. 56. τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ κτλ.] sind zwei Fragen, von denen die zweite die erstere bestimmt; (dünkt euch) *dass er nicht kommen wird?* (*Mey.*). Die Erkl.: *was dünkt euch* (davon), *dass er nicht gekommen ist* (*Erasm. Wahl*), halte ich nicht mit *Lck. Thol.* (wgg. *Mey.*) für grammat. möglich. — Vs. 57. Ist die Auslassung des καί im *Lachm.* u. *Tschdf.* T. urspr., so hat der Vs. die einfache Form einer Erläuterung (Vs. 2. 5.). 'Nach *de W* liess man sehr wahrsch. καί als unpassend aus, da es doch in Beziehung auf Vs. 53. sehr schicklich stehe; der Evglst. wolle sagen: Man vermuthete wegen der stattgehabten Berathschlagung des Synedriums (Vs. 53.), dass J. nicht kommen werde, um so mehr *aber*, da die Hohenpriester und Pharisäer *auch* den Befehl gegeben hatten u. s. w. Allein überw. ZZ., auch *Sin.*, sind dagg.'

Cap. XII.

Schluss-Scenen des öffentlichen Lebens Jesu: I. die Salbung; II. der Einzug in Jerusalem; III. letzte öffentliche Rede Jesu; IV. Schlussbetrachtung des Evglst.

I. Vs. 1—8. *J. Salbung zu Bethanien.* Sie gehört zwar eig. nicht in das öffentliche Leben J., steht aber in Zusammenhang mit seinem feierlichen Einzuge in Jerus. Ueber die Abweichungen dieses Berichts von den synoptt. s. d. Anm. z. Matth. 26, 6. — Vs. 1. πρὸ ἓξ ἡμ. τ. πάσχα] *sechs Tage vor dem P.*, nach der 11, 18. dagewesenen Verkehrung. Ueber die Zeitrechnung s. d. Anm. z. Matth. 21, 1. 'Sie ist verschieden, je nachdem man die Dauer des Festes bestimmt, den Tag des Passahmahls mitzählt oder nicht, und den *terminus a quo* und *ad quem*, oder nur einen von beiden oder keinen von beiden mit einrechnet (vgl. *Thol.*). Nach *Mey.* fällt die Ankunft J. in Bethanien auf den Sonnabend vor Ostern, nach *Ew.* kam er wahrscheinlich schon den Abend vorher an u. der Evglst. nennt sogleich den vollen Tag; auch nach *Hengstbg.* traf J. am Abend des Freitags (den *Wiesel.* u. A. h. gemeint finden) ein, noch ehe die Sabbathsruhe des Sonnab. begonnen hatte; nach *Hase* geschah diess Sonntags, nach *Hilgfld. Baur* sogar Montags (d. 10. Nisan). Vgl. auch zu 18, 28. 19, 31.' ὅπου ἦν Λάζαρος] Der Evglst., eben so ungenau wie 11, 1 ff., erwähnt zuerst bloss den durch seine Erweckung merkwürdig gewordenen Lazarus, und nennt die Schwestern erst Vs. 2 f. ὁ τεθνηκώς] fehlt in BX *Sin.* u. a. *Tschdf.* hat es gestrichen. — Vs. 2 f. Statt τῶν συνανακειμένων lesen *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* ἀνακ. τῶν nach sehr viel. u. wicht. ZZ. 'auch *Sin.*';

doch hat B die gew. LA. Uebr. vgl. die Anm. zu Mark. 14, 3. Matth. 26, 6 f. — Vs. 4 f. vgl. Matth. 26, 8 f. Mark. 14, 4 f.

Vs. 6. δέ ist h. wieder erläuternd. γλωσσόκομον] eig. γλωσσοκομεῖον, urspr. ἀγγεῖον τῶν αὐλητικῶν γλωττῶν (*Phrynich.*); dann *Behälter, Kiste*, h. *Kasse*. εἶχε καί] BDLQ *Sin.* 1. 33. Vulg. al. *Orig. Tschdf.*, aber nicht *Lachm.* (?), lesen ἔχων, grammat. Correctur. τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν] *das Eingelegte trug* (Vulg. *Luth. Lck. Thol. Bretschn. Bmgt.-Cr. Luthdt. Ebr. Ew. Hengstbg.*). Dazu stimmt auch der Gebrauch des Impf. Gegen die Erklärung *clam auferebat*. 'bei welcher das Impf. das Wiederholte bezeichnen müsste' (*Orig. Theoph. Kpk. Krbs. Mai. Mey.*), bemerkt *Lck.* (*Hengstbg.*) richtig, dass das W. an allen aus *Joseph.* angeführten Stellen doch nur *forttragen* heisse. '*Thol.* schwankt.' Vgl. übr. die Anm. z. 6, 64. — Vs. 7. εἰς τὴν ἡμέραν κτλ.] Derselbe Sinn wie Matth. 26, 12., nur etwas anders ausgedrückt: „Sie hat die Salbe auf den Tag meiner Leichenbereitung aufbewahrt", st.: sie hat sie dazu angewendet. Aufbewahrt, nicht von der Bestattung des Lazarus her (*Kuin. Lange*, der darin ein Zeugniss sieht, dass diese Bestattung abgebrochen worden sei), sondern wie man so köstliche Sachen, wie diese Salbe war, als Kleinod zu bewahren pflegt. Die *Lachm. Tschdf.* LA. ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ, so gut sie 'immerhin (auch durch *Sin.*)' bezeugt ist, ist eine falsch erklärende Glosse, daraus entstanden, dass man die Prolepsis in der Rede J. nicht verstand (*Lck.*). 'Das τηρήσῃ ist dann nicht von der Vergangenheit zu verstehen (*Bmgt.-Cr. Ebr. Luthdt.*; dagg. *Mey.*, der auch diese LA. vorzieht). *Ew.* fasst das τηρεῖν wie 9, 16. vom Beobachten alter heiliger Gebräuche: *lass sie für den Tag meiner Bestattung es so halten.* Der Gegensatz zu Vs. 5. begünstigt diese Fassung nicht. — Uebrigens zeigt die Rede J. nicht, dass die Maria den Tod J. so nahe geglaubt, sondern nur, dass J. den Vorgang im Lichte seines Todes angesehen habe.' — Vs. 8. γάρ setzt voraus: „und sie hat recht daran gethan" (Matth. 26, 10.). Dieser Vs. fehlt im Cod. D, und möglich, dass er aus Matth. u. Mark. herübergekommen ist. Die Rede J. enthält nichts Beleidigendes geg. Jud. Isch., s. z. Matth. 26, 14.

II. Vs. 9—19. *Feierlicher Einzug in Jerus.* Vgl. Matth. 21, 1 ff. u. Parall. 'Nach *Baur* S. 256 ff. ist diese Erzählung des Evglst. nur aus den Synoptt. zusammengestellt; gerade das Gegentheil, ausgezeichnete Bestimmtheit, findet *Schweiz.* S. 203 f. darin.' Vs. 9. Dieses Hinausströmen der Menge geschah, wie es scheint, am Tage des Gastmahls. — Vs. 10 f. ἐβουλεύσαντο] nicht gerade: '*beriethen sich*, oder gar: *fassten den Rathschluss* (*Grot.*), sondern bloss: *thaten den Vorschlag*, waren der Meinung (AG. 5, 33. 15, 37.)' Zu einer förmlichen Sitzung war nicht Zeit; auch werden nicht alle Mitglieder des Synedriums genannt. Man kann diesen Vorschlag der sadducäischen Abneigung der Hohenpriester gegen den Glauben an Auferstehung (AG. 4, 1 f. 5, 17.) zuschreiben, 'aber wegen Vs. 11. ist das unnöthig.' — Vs. 12. τῇ ἐπαύριον] bezieht sich auf den Tag Vs. 9. Nach der gew. Rechnung war es der Sonntag; vgl. aber zu Vs. 1.

ἀκούσαντες] wahrsch. von Solchen, welche von B. nach Jerus. zurückkehrten. — Vs. 13. Die Palmenzweige (der Art. bezieht sich nach *Mey.* auf ihr Vorhandensein, nach *Lck.* 3. auf die Gewohnheit sie zu solchen Festlichkeiten zu brauchen) trugen sie in den Händen gleichsam als Lulab wie am Laubhüttenfeste (1 Makk. 13, 51.). Etwas anders in diesem Punkte, sonst fast gleichlautend die Synoptt. Matth. 21, 8 f. ʻAuch wird J. h. mehr eingeholt und zwar nur in Folge des Wunders in Cap. XI. Ob Luk. 19, 37. auf das Letztere hindeutet?ʼ

Vs. 14 f. εὑρὼν δὲ] Die Art, wie er dazu kam, geben Matth. 21, 2 f. Parall. an. ʻGem. ist nicht eine Absicht J., freilich auch keine Zufälligkeit (*Bmgt.-Cr.*), sondern wegen Vs. 15., wonach auch diess eine Erfüllung ist, wie 1, 42 ff., eine Fügung Gottes.ʼ καθώς ἐστι γεγρ.] vgl. Matth. 21, 4 f. Dass Joh. keins der andern Prädd. des Messias aus Zach., nicht einmal das πραΰς (Matth.), sondern allein das Reiten auf dem Esel anführt, ist merkwürdig für seine prophet. Ansicht. — Vs. 16. Diese und wahrscheinlich auch andere Anwendungen alttest. Stellen boten sich erst einer spätern Reflexion dar. ὅτε ἐδοξάσθη] näml. durch seinen Tod. ἐπ᾽ αὐτῷ] *über ihn, von ihm* (Luk. 23, 38. Apok. 10, 11.). καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ] Eig. müsste diess wohl darauf bezogen werden, dass die Apostel J. den Esel verschafften und ihn darauf setzten (*Lmp.*); da dieses aber Joh. nicht erwähnt, so ist es wohl auf die feierliche Bewillkommnung Vs. 13. zu beziehen. — Vs. 17 f. Der Grund, warum man J. diese Ehre erwies, war die Auferweckung des Laz., welche der ὄχλος, der mit J. von Beth. kam (ὁ ὢν μετ᾽ αὐτοῦ), bezeugte Vs. 17., und derjenige, der ihm entgegenging (ὑπήντησεν αὐτῷ), vernommen hatte Vs. 18. *Kuin.* nimmt beiderlei ὄχλος für denselben, u. ὑπήντησεν für das Plusquampf. — Vs. 19. ὁ κόσμος] *die* (ganze) *Welt*, alles Volk. ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν] *ist ihm nachgelaufen*, hat sich zu ihm geschlagen (Mark. 1, 20. Jud. 7.). Die Vorstellung des Abfalls vom Judenthume liegt nicht in dem ἀπῆλθεν, welches Verb. öfters die Bewegung wohin anzeigt.

III. Vs. 20—36. *Letzte öffentliche Rede J.* Der Evglst. überspringt alles Andere, was J. zwischen seinem Einzuge und dem letzten Abende vor seinem Leiden gethan, und führt bloss diesen Auftritt an. — Vs. 20—28. *Auf Anlass des Gesuchs etlicher Griechen J. zu sehen äussert sich dieser über seinen Tod, fordert zur Nachfolge auf, und besiegt eine Anwandlung von Todesscheu.* — Vs. 20. Ἕλληνες] nicht griech. Juden (*Seml. Mey. Bmgt.-Cr. Ew.*), sondern Heiden (7, 35.), ʻaber wieder nicht solche, die nur Heiden sind (*Grot. Fr. Schweiz. Hengstbg.*), damit verträgt sich der Zusatz mit ἵνα κτλ. nicht,ʼ sondern gottesfürchtige zum Judenthume sich neigende, sogen. Proselyten des Thores; denn wären sie vollkommene, sogen. Proselyten der Gerechtigkeit gewesen, so würden sie gar nicht Ἕλληνες heissen, auch nicht was folgt hinzugesetzt sein. ἐκ τῶν ἀναβαινόντων] *die zu denen gehörten, welche hinaufkamen* (hinaufzuk. pflegten), *Bez. Beng. Thol. Stier, Luthdt.*; Vulg.: *qui ascenderant*, vgl. 9, 8.

ἵνα προσκυνήσωσιν] *um anzubeten*, zu opfern u. s. w. AG. 8, 27. 24, 11. — Vs. 21 f. Diese Fremden (viell. Einwohner Galiläa's oder einer benachbarten Stadt) bedienen sich des (ihnen viell. von Gal. her bekannten ʽoder zufällig am Nächsten stehenden') Philippus als Mittelsmannes. (Die Anrede *κύριε* scheint damals eine gew. Höflichkeit gewesen zu sein 20, 15., sonst könnte man sie dadurch rechtfertigen, dass Phil. Schüler eines Rabbi war, sowie Chetuboth f. 103. 2. bemerkt ist, der König Josaphat habe jeden Sohn eines Weisen, Rabbinen-Schüler, mit Rabbi begrüsst, *Wetst.* ad Matth. 7, 22.) Es muss als etwas Ausserordentliches betrachtet worden sein, dass Heiden sich J. nähern wollen, weil Phil. ihr Begehren erst dem Andreas mittheilt. — ʽDass zwischen diesem Referat und Gal. 2, 7 ff. kein Widerspruch obwalte, hat *Blk.* Beitr. S. 250 ff. geg. *Baur* S. 330. erwiesen (s. Einl. §. 7.).'

Vs. 23. ʽDie Antwort J. an die Jünger (*ἀπεκρίνατο αὐτοῖς*) hält *de W.* für unpassend u. meint, dass wahrsch. der Anfang derselben, womit er dem Gesuche willfahrte, weggelassen sei. Allein das *ἀπεκρ.* lehnt sich lose an das Vorhergehende an, wie oft, und J. fasst in seiner Antwort nur den Eindruck und die Bedeutung auf, die diese Begegnung hatte. Der Wunsch der Hellenen, J. zu *sehen*, mag allerdings hier mehr bedeuten als bei Zacchäus das *ἰδεῖν τίς ἐστιν* (Luk. 19, 3.), etwa, dass sie seine persönliche Bekanntschaft suchen (*Mey.*), nicht gerade eine vertrauliche Zusammenkunft (*Beza*, *Stier*, *Hengstbg.*). Aber dem Evglst. ist nur an ihrer Bitte und dem, was J. erwidert, um der Bedeutung willen, die Beides hatte, gelegen; ob oder inwieweit ihre Bitte erfüllt worden ist, erzählt er nicht. Es ist darum in der Antw. J. weder die indirecte Verweigerung der Unterredung zu finden (*Lmp. Ew. Hengstbg.*), noch anzunehmen, dass diese noch bevorstehe (*de W* 3.) oder schon geschehen, aber verschwiegen (*Bmgt.-Cr. Thol.*) sei, noch ist zu sagen, dass die Bitte der Hell. schon damit gewährt sei, dass die Jünger es J. sagten und dieser zu reden begann (*Luthdt.*), noch vorauszusetzen, dass die Hell. erst nach dem W. J. vorgelassen werden sollten, obwohl es dazu nicht gekommen (*Mey.*); im Text ist keine der Annahmen hinreichend begründet, der Evglst. deutet eben nichts darüber an, man müsste denn mit *Stier* das *αὐτοῖς* mit auf die Griechen beziehen, was sachlich angeht. Aber desshalb ist noch kein Grund zu der Behauptung (*Str. Baur*), dass die ganze Scene unmotivirt und unklar sei.' J. spricht h. eine ähnl. Hoffnung wie 4, 35 ff. (bei einer ähnl. Gelegenheit) aus. Die gehoffte Verherrlichung ist die durch seinen Tod (Vs. 24. 28.), insofern durch denselben seine Rückkehr zum Vater und zur göttlichen Herrlichkeit (13, 31 f. 17, 5.), zugleich aber auch, und zwar nach der h. Statt findenden Gedankenreihe *zunächst*, insofern durch diesen fruchtbaren (Vs. 24.) Aufopferungstod seine Anerkennung (16, 14.) und die Verbreitung des Ev. unter den Heiden (11, 52.) bedingt ist. *ἵνα* hat auch h. wie 13, 1. 16, 2. 32. seine gew. Bedeutung *damit*, weil in dem *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα* die Vorstellung eines göttlichen Rathschlusses liegt: *die Stunde ist gekommen* (wo geschehen muss) *dass*

u. s. w. — Vs. 24. Durch aufopfernde Hingebung an das Allgemeine (sowie das Samenkorn sich der auflösenden Kraft der Erde hingiebt und sich dadurch vervielfältigt) erweitert sich das individuelle Leben zur fruchtbaren Wirksamkeit. — Vs. 25. Wie Matth. 10, 39. Luk. 9, 24. ist ψυχή einmal im zeitlichen (ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ), das zweite Mal im ewigen Sinne zu verstehen. φιλεῖν, zu sehr und in falscher Art *lieben* = εὑρίσκειν b. Matth., θέλειν σώζειν b. Luk.; μισεῖν, *hintansetzen, contemnere* = ἀπολέσαι b. Matth. Luk., vgl. Luk. 14, 26. — Vs. 26. Aufforderung zur Nachfolge in der Aufopferung, und Verheissung der Theilnahme an dem Lohne im Himmel. ὅπου εἰμὶ ἐγώ] näml. beim Vater 7, 34., vgl. 14, 3. 17, 24. τιμήσει] durch die Mittheilung der δόξα des Sohnes.

Vs. 27 f. Nach diesem Aufschwunge der Begeisterung macht sich in J. die menschliche Schwäche einen Augenblick geltend, und mit grossartiger Offenheit giebt er diess zu erkennen. ἡ ψυχή μου] ist nicht s. v. a. ἐγώ: es wird damit auf den Sitz der Gemüthsbewegung hingewiesen; einen Unterschied aber zwischen ψυχή h. u. πνεῦμα 11, 33. 13, 21. (*Olsh.*) kann ich (mit *Lck.*) nicht finden. τετάρακται] *erschüttert* durch Todesscheu. καὶ τί εἴπω] Ausdruck des Schwankens; Conj. delib. Um nun diesem Schwanken auch nicht einen Augenblick Dauer zu lassen, nehmen *Theoph. Grot. Thol. Klng. Schweiz.* u. A. auch *Ew.* das πάτερ - - ταύτης bloss als Anhängsel der vorigen Frage: „Soll ich etwa sagen: *Vater rette mich aus dieser Stunde?*“ Allein warum soll er nicht auch h. wie Matth. 26, 39. wirklich diese Bitte thun? und führt die directe Anrede an Gott nicht natürlicher darauf, die WW. als eine wirkliche Bitte zu fassen? Desswegen brauchen wir den Wunsch der Rettung nicht so lange obwalten zu lassen, dass er die Seelenreinheit J. getrübt hätte. ἐκ τῆς ὥρας ταύτης] *von diesem Schicksal.* ὥρα nicht gerade die *Stunde,* sondern der Zeitpunkt des Todes und der darin sich erfüllende Rathschluss Gottes. διὰ τοῦτο] *desshalb,* um sie zu bestehen, um zu sterben (*de W. Bmgt.-Cr. Klng. Mai. Stier, Luthdt.* u. A.); ‘nicht: um das Vs. 24 f. Gesagte zu erfüllen, was *de W* auch für möglich hält, was aber zu entfernt ist (*Lck.*),’ nicht: um die Menschheit zu erlösen (*Olsh.*); nicht: um gerettet zu werden (*Lmp.*); nicht: damit meine Seele erschüttert werde (*Hengstbg.*); eher nach dem Folg.: um dich zu verherrlichen (*Mey. Lck.* 3.). ἦλθον - - ταύτην] *ich bin in diese Stunde* (in diese Verumständung, durch welche der Tod herbeigeführt wird) *gekommen*, eingetreten, vgl. εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν Matth. 26, 41. — Vs. 28. δόξασόν σου τὸ ὄνομα] *verherrliche deinen Namen*, näml. durch meinen Tod; mache, dass man dich erkenne und ehre als den, der du bist (als Vater): Wechselbegriff der Verherrlichung des Sohnes (Vs. 23.). Mit diesem Ausdrucke der Ergebung in den göttlichen Rathschluss siegt in J. der Geist über das Fleisch wie Matth. 26, 39. in den WW.: „Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst.“

Vs. 28—33. *Eine Stimme vom Himmel: J. spricht sein Siegsgefühl aus.* — Vs. 28. καὶ - - δοξάσω] *ich habe* (meinen Namen bis-

her durch dich) *verherrlicht, und werde* (ihn) *wiederum* (durch deinen Tod) *verherrlichen.* Diese himmlische Stimme war also theils eine Bestätigung der letzten Bitte J. theils eine Beifalls Bezeugung wegen dessen, was J. bisher gethan. Sie erschien nach Vs. 29. den Meisten (dem ὄχλος) als ein Donner: J. (und die Apostel?) vernahmen jene Rede; Andere meinten, ein Engel habe zu J. geredet, ohne dass sie scheinen etwas verstanden zu haben. Es fragt sich nun, was dieselbe geschichtlich d. h. im Naturzusammenhange und für die menschlichen Sinne gewesen sei? Die natürlichste Antwort ist (*Paul. Kuin. Lck. Bmgt.-Cr. Mai. Hengstbg. Ew.*): ein Donner, den eben die Meisten hörten Vs. 29. Den Donner aber, der nach der im Alterthume herrschenden religiösen Naturansicht in bedeutsamen Augenblicken, ʻzumal da, wo er als Bestätigung oder Widerlegung eines Vorangehenden gelten konnte,ʼ als Götterstimme genommen wurde (*Hom.* Odyss. XX, 99. 112. *Virg.* Aen. II, 687. vgl. *Heyne*), pflegten wahrsch. die Juden als Bath-Kol zu deuten, vgl. Anm. z. 11, 51. ʻWeil aber J. selbst vorauszusetzen scheint, es sei eine wirkliche Stimme erfolgt (Vs. 30.), weil der Inhalt derselben über den Inhalt der Bitte J. hinausgeht und folgl. ein bloss subjectiver Eindruck ausgeschlossen ist, und weil auch die, welche einen Engel voraussetzen, doch ein λαλεῖν vernommen zu haben meinen (Vs. 29.), denken *Thol. Olsh. Klng. Neand. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 391 f. *Ebr. Stier, Mey.* an eine wirkliche Stimme vom Himmel. Gegen den Ersteren, welcher behauptet, dass die Juden unter B.-K. nie einen Donner, sondern gew. wunderbare Stimmen, z. B. aus dem Allerheiligsten her (gleich der Stimme des Ajus Locutius bei *Liv.* V, 32. 50.), und nur zuweilen bedeutsam scheinende menschliche Stimmen verstanden hätten, bemerkt *de W.*: „Wenn auch wirklich solche wunderbare, aber wahrscheinlich abergläubige fabelhafte Angaben vorkommen (*Danz* in *Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 353. *Buxt.* L. T. s. v. בת קול, *Vitring.* Observv. P II. L. VI. c. 9. 10. *Joseph.* Antt. XIII, 10. 3. B. J. VI, 5. 3.): so wird doch obige Ansicht (welches die von *Dnz. Vitr. Buxt.* u. A. ist), dass B.-K. die Deutung, gleichsam das Echo einer andern Stimme sei, durch ausdrückliche Behauptungen der Juden (*Dnz.* p. 352.), durch die von *Lightf.* z. Matth. 3, 17. angef. St. (vgl. Anm. z. 11, 51.), durch die etymologische Bedeutung des Wortes und den ähnlichen Glauben der Römer an Omina hinreichend gerechtfertigt. Vgl. *Lck.*; meine Bem. in St. u. Kr. 1834. S. 938." Dagg. vgl. wieder *Thol.* Fest steht jedenfalls, dass die Stimme für das sinnliche Ohr etwas Donnerähnliches gehabt haben muss.ʼ ἄγγελος -- λελάληκεν] Auch die Juden denken sich die Engel als Urheber der Bath-Kol (*Dnz.* a. a. O. S. 367.).

Vs. 30. J. bedurfte dieses Zeichens der Bestätigung nicht, sondern die Umstehenden, vgl. 11, 42. — Vs. 31 f. Weitere Erklärungen J. über die Folgen seines Todes, anschliessend an Vs. 23 f. νῦν] *schon,* von der nächsten Zukunft. κρίσις] Verurtheilung, Ueberwindung, vgl. Anm. z. 3, 17.; dem Gedanken nach parallel: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον 16, 33. τοῦ κόσμου τούτου] *dieser* nicht bloss von

Gott abgewandten (8, 23.), sondern ihm und seinem Reich feindlich entgegengesetzten *Welt* (Menschheit). τούτου fehlt in D Vulg. u. a. ZZ., ist entbehrlich, 'aber darum nicht auch unächt (*de W.*).' ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου] = שַׂר הָעוֹלָם, der Teufel, in welchem das Princip der Gottesfeindschaft persönlich gedacht wird, vgl. 14, 30. 16, 11. 2 Cor. 4, 4. Eph. 4, 12. Bibl. Dogm. §. 240. 269 f. 'Im Sin. fehlen diese WW.' ἐκβληθήσεται ἔξω] *wird hinausgeworfen werden*, von wo? Man könnte denken: aus dem Himmel (Luk. 10, 18. Apok. 12, 8., worauf die LA. κάτω führt); besser: aus der Welt (*Mey. Bmgt.-Cr. Luthdt. Thol. Hengstbg.*), oder viell. unbestimmt dem Begriffe der Scheidung gemäss, der in κρίνω liegt: *verstossen, entfernt werden* (16, 6.); 'nach *Hofm.* Schriftb. I. S. 449. von des Richters Angesicht hinweg.' *Euthym.* und nach ihm *Mai. Stier*: τῆς ἀρχῆς; *Theoph.*: τοῦ δικαστηρίου (bildlich). Der Sieg Christi über Welt und Teufel durch seinen Tod ist ein sittlicher durch Leiden, höchste Selbstverleugnung, höchsten Gehorsam (Hebr. 5, 8.) oder Gerechtigkeit (Röm. 5, 18 f.). — Vs. 32. ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς] vgl. 3, 14. 8, 28. Der Zusatz ἐκ τ. γ. hebt nicht die Beziehung auf den Kreuzestod auf, nähert sie aber der von ὑπάγειν πρὸς τ. πατέρα 7, 33., δοξασθῆναι Vs. 23. und ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τ. θεοῦ AG. 2, 33. 5, 31. πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν] *werde ich alle* (auch die Heiden, vgl. 10, 16. 11, 52., versteht sich aber die empfänglichen) *zu mir ziehen*, d. h. zum Glauben an mich (vgl. 8, 28.), in welcher innerlichen Beziehung ἑλκύειν 6, 44. vorkommt (*Theoph. Euthym. Olsh.*), oder in meine Gemeinschaft = συνάγειν 11, 52. (*Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Mey. Thol.*), oder zur Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit, vgl. Vs. 26. 14, 2 f. (*Lck.*), 'oder zum Kreuz und durch dieses mir nach ins Ueberirdische (*Stier*).' — Vs. 33. Der Evglst. bemerkt (h. viell. weniger am rechten Orte, als er es 3, 14. 8, 28. gethan haben würde) die doppelsinnig-prophetische (vgl. 11, 51.) Beziehung des Ausdrucks auf den Kreuzestod J. Es muss als Thatsache angenommen werden, dass J. wirklich diesen Ausdruck gebraucht hat; sonst wäre der Evglst. nicht auf diese Deutung verfallen (gegen *Blk.* S. 230 ff.). σημαίνειν von Weissagungen: *vorbedeuten* 18, 32. 21, 19. AG. 11, 28. vgl. *Kypk.*

Vs. 34—36. *Einwurf des Volkes: J. liebevolle Ermahnung.* Vs. 34. ἐκ τοῦ νόμου] aus dem A. T. (10, 34.). Es sind Stellen wie Ps. 110, 4. Dan. 7, 14. gemeint. ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου] Das ὑψ. verstehen sie geradezu vom Tode, und δεῖ wie τ. υἱὸν τ. ἀνθρ. (das Letztere vielleicht aus Vs. 23.? 'schwerlich aus Dan. 7, 13 f. *Mey.*') fügen sie hinzu; oder vielmehr der Evglst. in Erinnerung an 3, 14. lässt sie so sprechen; eine ähnl. Ungenauigkeit wie 6, 36. 10, 26., 'wenn man nicht annehmen will (*Thol.*), dass der Evglst. die Rede Jesu (Vs. 32.) nicht genau referirt habe. τίς ἐστιν κτλ.] die Frage zeigt, dass *diesen* Juden die Benennung ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. für J. nicht bekannt war.' — Vs. 35. J. begnügt sich den Gedanken an seinen nahen Tod zur Warnung zu benutzen. τὸ φῶς] *das Licht* der Welt, Christus. ἐν ὑμῖν] wahrsch. die ächte, weil

schwierige LA. (*Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.*) st. μεθ᾽ ὑμῶν, welches ein nicht einmal ganz richtiges Glossem; besser: *unter*, oder wie 11, 10.: *vor, bei euch.* περιπατεῖτε] Das parallele πιστεύετε εἰς τὸ φῶς Vs. 36. kann nicht geradezu den Sinn ausdrücken (*Theoph.*); auch heisst es nicht: *folget mir* (*Euthym.*); 'ebensowenig von Lebensthätigkeit: entscheidet euch, macht einen Lebensplan (*Bmgt.-Cr.*);' man muss wie nachher und 11, 9. bei der Metapher bleiben: *wandelt*, näml. im Lichte, benutzet es. Für ἕως ist sehr gut bezeugt ὡς (*Tschdf.*); dann ist der Sinn: wandelt demgemäss, dass ihr das Licht habt. *Sin.* tritt wieder für ἕως ein.' ἵνα μὴ - - καταλάβῃ] *damit euch nicht Finsterniss* (die Zeit, wo ihr das Licht nicht mehr habt) *überfalle* (1 Thess. 5, 4.). καὶ - - ὑπάγει] Erinnerung an das Gefährliche und Unheilbringende der Finsterniss, des Irrthums und der Sünde. — Vs. 36. 'Hier sind noch einige ZZ. mehr für ἕως.' υἱοὶ φωτός] vgl. Luk. 16, 8. Eph. 5, 8. ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ᾽ αὐτῶν] Viell. ging er nach Bethanien (Luk. 21, 37.), wo er sich verborgen hielt. 'Ein praeludium summi judicii occultationis domini (*Lmp. Luthdt.*) liegt schwerlich darin. Uebr. vgl. die St. 8, 58., deren richtige Auffassung der Ausdruck h. mit beweist.'

'Dass der Evglst. auch bei der Erzählung Vs. 20—36. die Synoptiker vor sich gehabt und ihre Berichte vom Gebetskampfe in Gethsemane wie von der Verklärung combinirt und als Material zu seiner ideellen Darstellung benutzt habe, behauptet *Baur* S. 197 ff. Dafür soll auch der Engel (Vs. 29. vgl. mit Luk. 22, 43.) zeugen. Dass aber derselbe hier als blosse Volksmeinung aufgeführt, und auch von ihr zu einem anderen Zweck als (bei Luk.) zur Stärkung J. angenommen wird, dass unsere Erzählung also nach dieser Seite hin einfacher und durchsichtiger ist als jene; dass, wenn der Evglst. die Synoptt. benutzte, zur Verklärung J. wenigstens das, was Gott dafür thut, genügt haben und der Auftritt der Hellenen unnöthig erscheinen würde; dass dieser letztere auch nicht durch die Uebermacht des jüd. Unglaubens hier bedingt sein kann, weil nicht der Unglaube, sondern sein Gegentheil Vs. 11. 19. hervorgehoben und Vs. 35 f. vorausgesetzt wird; dass Scenen wie Vs. 22. als blosse Ausschmückung und ideelle Darstellung weder Sinn noch Werth für den Evglst. hätten haben müssen —: das Alles wird bei dieser Annahme nicht beachtet. Gewiss ist, dass J. gerade da, wo seine vollständige Verwerfung durch die Juden beginnt, mehr und nachdrücklicher auf seine Verherrlichung hinweist (11, 4. 12, 23.); aber dazu bedarf es der Synoptt. nicht, vielmehr lässt Vs. 27 f. diesen psychologischen Process in der Seele J. durchschauen.'

IV. Vs. 37—50. *Schlussbetrachtung des Evglst. über den bisherigen Erfolg der Wirksamkeit J.* — Vs. 37—43. *Der Unglaube der Juden, ein von Gott geordnetes Schicksal.* Vs. 37 τοσαῦτα πεποιηκότος] Der Beweis aus J. Wundern ist h. dem Evglst. der wichtigste, ja einzige. τοσαῦτα] 'nach *de W. Lck.* so *grosse* (vgl. 9, 16. 15, 24.), nach *Mey. Luthdt. Thol. Hengstbg. Ew.* richtiger *so viele* (vgl. 7, 31. 11, 47.). Die grosse Zahl ist als bekannt vorausgesetzt.'

οὐκ ἐπίστευον] sc. οἱ Ἰουδαῖοι, näml. der Mehrzahl nach, vgl. Vs. 42. ἵνα--πληρωθῇ] *Es musste* (nach einer ursächlichen oder Zweckverbindung; ἵνα, zu welchem nichts braucht ergänzt zu werden, vgl. 1, 8.) *so kommen*, *weil Jesaia so geweissagt* d. h. entweder es vorhergesagt, oder (was sich besser mit dem grammat. historischen Sinne der angef. St. verträgt) etwas Allgemeingültiges, das sich in J. Geschichte wiederholen und vollenden musste, ausgesagt hatte. Vgl. Anm. z. Matth. 1, 22. Die Stelle ist Jes. 53, 1., wo der Prophet über den Unglauben klagt, mit dem die *damaligen* Juden seine Botschaft vom göttlichen Thun (ὁ βραχίων κυρίου, *was der Herr thut*) aufnahmen. — Vs. 39. Nach *Theoph.* Vulg. *Bez. Lmp. Lck. Thol. Olsh. Luthdt.* ist διὰ τοῦτο mit ὅτι zu verbinden: „darum konnten sie nicht glauben, weil Jes. wiederum gesagt hat" (vgl. 8, 47. 10, 17. 12, 18. 15, 19.); und dgg. lässt sich nichts Entscheidendes einwenden. Jedoch, weil eine Conj. καί oder δέ fehlt, in der vorhergeh. Weissagung (wegen des ἵνα) schon ein Grund des οὐκ ἐπίστευον liegt, διὰ τοῦτο wirklich so vorkommt, dass es sich zwar auf das Vorhergeh. bezieht, aber doch ein ὅτι nach sich hat, das entweder erklärt (5, 16. 18. 1 Joh. 3, 1.) oder einen neuen Grund hinzufügt (Matth. 24, 44.), und endlich weil so die Rede einen nachlässigern einfachern Gang gewinnt: ʻzieht *de W* mit *Grot. Griesb. Kuin. Mey. Hengstbg.* die Rückbeziehung des διὰ τοῦτο auf das Vorhergeh. vor, und nimmt ὅτι--Ἡσαΐας als einen neuen Grund. Dagg. ist nur der Pragmatismus der Rede, nach dem durch Vs. 38. das Factische des Unglaubens (οὐκ ἐπίστευον Vs. 37.), und durch Vs. 40. das Unvermögen zum Glauben (οὐκ ἠδύναντο Vs. 39.) bewiesen werden zu sollen scheint; vgl. *Lck. Bmgt.-Cr.* And. wie *Wolf*, *Mai.* beziehen διὰ τοῦτο geradezu auf den Inhalt von Vs. 40., als ob stände: ὡς πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας.' οὐκ ἠδύναντο] ist nicht = οὐκ ἐβούλοντο (*Euthym.*), noch auch überflüssig (*Kuin.*): es liegt darin die klare Idee des Schicksals der Verstockung, die aber weit entfernt von calvinistischer Härte oder dualistischen Voraussetzungen (*Baur* S. 90.) nur die demüthige Unterwerfung unter das göttliche Walten bezeichnet. Vgl. Anm. z. Röm. 9.

Vs. 40. Die Stelle Jes. 6, 9 f. ist h. weder genau nach dem Grundtexte, noch (wie b. Matth. 13, 14 f.) nach der erleichternden Uebertragung der LXX, sondern ungenau und dem Sinne, aber dem strengsten nach, und in Beziehung auf den Fall der Anwendung angeführt. Was bei Jes. Gott dem Propheten zu thun *befiehlt* (so näml. dass der Erfolg seiner Predigt, weil nothwendig, als von Gott geordnet dargestellt wird), das hat er h. geradezu *selbst schon gethan:* und so ist in der 3. Pers. gesprochen, am Ende ist aber doch die 1. stehen geblieben. ʻGott ist Subj., nicht J. (*Grot. Bmgt.-Cr.*), auch nicht in ἰάσομαι (*Mey. Luthdt.* u. A.), sondern das ist ein Redewechsel, der nach den Einen (*Thol.*) Negligenz, nach den And. (*Hengstbg.*) Berechnung ist.' τετύφλωκεν--ὀφθαλμούς] Hebr. עֵינָיו הָשַׁע, LXX: τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν. — πεπώρωκεν--καρδίαν] הַשְׁמֵן לֵב וגו׳, LXX: ἐπαχύνθη ἡ καρδία κτλ. ʻDie LA. ἰάσομαι

(auch b. Matth. 13, 15.) in ABDEFGKMSU *Sin.* al. mehr als hinreichend beglaubigt, verdient den Vorzug (*Tschdf.*); *de W* 3. ist dagegen.'

Vs. 41. ὅτε] 'lies (auch nach *Sin.*) mit *Lachm. Tschdf.*: ὅτι.' τὴν δόξαν αὐτοῦ] des Messias, Christi, nach der auch 1 Cor. 10, 4. vorkommenden Vorstellung, dass der sich im A. T. offenbarende Gott Christus sei (versteht sich: seiner ewigen Wesenheit nach); falsch *Lmp. Kuin.*: Jehova's. — Vs. 42 f. Der Evglst. beschränkt das allgemeine Urtheil über die Verstocktheit der Juden. καὶ -- πολλοί] *selbst viele von den Obern*, widerspricht nicht der obigen Aeusserung der Pharisäer 7, 48., da ihnen die Sache verborgen sein konnte; wir kennen von ihnen aber bloss Nikodemus und Joseph von Arimathia. ἀποσυνάγωγοι] vgl. 9, 22. δόξ. τῶν ἀνθρ.] statt παρὰ τ. ἀνθρ., vgl. 5, 44.

Vs. 44—50. Dem Unglauben der Juden stellt der Evglst. gegenüber die *stärkste und deutlichste Erklärung J. über sich als Gottgesandten und Licht der Welt und über die Nothwendigkeit des Glaubens an ihn.* Alle Ausll. bis auf *Mich.* u. *Morus* haben diess für eine neue Rede J. genommen, die er entweder nach seiner Entfernung (Vs. 36.) wiederkehrend oder im zögernden Weggehen gesprochen habe. Jene genannten Ausll. hingegen sowie *Kuin. Lck. Thol. Olsh. Mey. Schweiz. Bmgt.-Cr. Reuss, Baur, Stier, Weizsäcker* Jbb. f. deutsche Th. 1857. S. 167 f. *Ebr. Ew.* finden darin eine, obschon nicht wörtlich genaue Zusammenfasssung des Inhalts der bisherigen Reden, theils wegen Vs. 36. theils wegen des Mangels an Individualität. Aber dieser Ansicht stehen die Aorr. ἔκραξε, εἶπε entgegen, sowie auch, dass mehrere Aussprüche wenigstens dem Ausdrucke nach neu sind; daher *Klng.* wieder zu der älteren Ansicht zurückgekehrt ist. Da diese durch Vs. 36. entschieden unstatthaft gemacht wird, so (sagt *de W.* 3.) muss man auch h. wie 3, 16 ff. 31 ff. das freie Verfahren des Evglst. anerkennen, und zwar in umgekehrter Weise: näml. während er dort die angefangenen Reden Anderer als die seinige fortführt, so gestaltet sich ihm h. unter der Hand die Erinnerung an den Inhalt der Reden J. zur Beschämung der Ungläubigen zu einer wirklichen Rede, welche nie so gesprochen ist. 'Allein auch diese Auffassung ist nicht ohne Bedenken: kein Gegengrund ist zwar, dass dann wider die Gewohnheit des Evglst. die Angabe der Situation fehle (*Schweiz.*), denn die Verwandlung zu einer Rede soll ja nur unter der Hand geschehen sein; allein schon 3, 16 ff. 31 ff. sind nicht ädaquat, denn dort ist der Uebergang aus fremder Rede zu der eigenen des Evglst. ein unvermerkter, hier aber ist das Folg. durch Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν (Vs. 44.) scharf von dem Vorhergehenden geschieden, und man könnte hier nicht bloss eine Gestaltung unter der Hand, sondern müsste eine Absicht des Evglst. statuiren. Dazu tritt, dass die Aorr. Vs. 44. auch unter den Voraussetzungen der zweiten Ansicht sich erklären: denn durch das δέ werden die lauten Erklärungen J., deren Inhalt zusammengefasst werden soll, dem bekenntnisslosen Glauben der ἄρχοντες (Vs. 42 f.) entgegen-, und eben dadurch auch in die Zeitsphäre jenes Glaubens (vgl. ἐπίστευσαν, ἠγάπησαν) gesetzt; und wenn auch mehrere

Aussprüche dem Ausdruck nach neu sind, so muss doch bemerkt werden, dass auch sonst *fast* keine Rückweisung im Ev. stringent zutrifft. Es ist eine Zusammenfassung des Inhalts der Reden aus lebendiger und freier Erinnerung. Auch gegen die Annahme, dass es eine Rede J. vor den Jüngern und über die Juden sei (*Luthdt.* nach *Besser*), ist richtig bemerkt worden (*Mey.*), dass das zur Einführung gebrauchte ἔκραξεν nicht zum Jüngerkreise, sondern zur Oeffentlichkeit passe (vgl. 1, 15. 7, 28. 37.).' — Vs. 44. ist neu; ähnl. 10, 38. 13, 20. — Vs. 45. Aehnl. 14, 9. — Vs. 46. Vgl. 8, 12. 12, 35 f. 'Das μὴ μείνῃ zeigt, dass auch aus der Finsterniss heraus eine Theilnahme am Licht noch möglich ist, also kein Dualismus!' — Vs. 47. Vgl. 3, 17. *Lachm.* u. *Tschdf.* T. καὶ μὴ φυλάξῃ st. κ. μὴ πιστεύσῃ. φυλάσσειν = τηρεῖν 8, 51 f. *bewahren*, nicht im Sinne von *ausüben*, sondern *im Herzen bewahren.* Die Auslassung von μή in D lat. Ueberss. hat ihren Grund in dem Missverständnisse, dass Vs. 48. einen Gegensatz mit Vs. 47. bilde. — Vs. 48. Vgl. 3, 18. ἀθετεῖν kommt sonst bei Joh. nicht vor. ἐκεῖνος, emphatisch und ausschliessend. — Vs. 49. Vgl. 7, 16 f. ἐντολή] ähnl. 10, 18. — Vs. 50. ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ] *die von ihm aufgetragene Lehre.* ζωὴ αἰώνιός ἐστιν] nicht: *ist Mittel des ewigen Lebens*, sondern *ist* (vgl. 17, 17.) *das Leben*, enthält es, vgl. 6, 63. 1 Joh. 2, 25. ἃ οὖν λαλῶ ἐγώ λαλῶ] ist Entwickelung des Begriffs der ἐντολή, vgl. 5, 30. 3, 11. ἃ - - ἐγώ ist anakoluthisch oder absolut gesetzt.

Zweite Abtheilung.

Cap. 13—20.

Jesu Verherrlichung durch seinen Tod.

Erster Abschnitt.

Cap. 13—17

Wie Jesus seinen letzten Abend mit seinen Jüngern zubringt. I. Die Fusswaschung. II. Ankündigungen, Jesu Leiden betreffend. III. IV. Fernere Reden Jesu. V. Abschiedsgebet.

Diesem Abschnitt entspricht Matth. 26, 20—35. u. Parall., wo freilich viel Weniger und dieses anders erzählt ist: bloss in der Be-

zeichnung des Verräthers ist Parallelismus. Vgl. *Stark* paraphr. et comm. in Ev. Joa. c. 13—17. Jen. 1814.

I. Cap. 13, 1—20. *Die Fusswaschung.* Vs. 1—11. *Die Handlung selbst.* Vs. 1—3. enthalten theils die *Zeitbestimmung* der Handlung, theils die *Stimmung und Absicht*, in welcher J. sie vornahm. Was die Constr. betrifft, so nehme ich mit *Griesb. Knpp.* u. A. gegen *Lck. Lachm.* (*Tschdf. Mey. Ew. Hengstbg.*) an, dass Vs. 1—4. Einen Satz bilden, und mit den WW εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς der Sinn nicht abgeschlossen sei. Denn wenn auch ἠγάπ. αὐτ. heissen kann: *er gab ihnen einen Liebesbeweis*, so kann doch εἰς τέλος nicht nach Luk. 18, 5. (wo es auch *bis ans Ende* heisst) für *zuletzt* genommen werden; ist aber der Sinn: *er liebte sie bis ans Ende*, so ist damit nicht eine Handlung, sondern eine Gefühlsstimmung bezeichnet, und auf jene, wie sie Vs. 4. folgt, hingedeutet. Eine Reassumtion des ersten εἰδώς Vs. 1. durch das zweite Vs. 3., ⌜welche auch *Ebr. Ew. Hengstbg.* annehmen⌝, findet allerdings nicht Statt, wie auch das letztere ganz verschieden ist; und streng grammat. genommen macht Vs. 1. einen Satz für sich aus, bei dem aber das logische Bedürfniss nicht erlaubt auszuruhen, sondern fortzulesen nöthigt. ⌜*Blk.* Beitr. S. 126. (früher auch *Ebr.*) nimmt ἠγάπησεν κτλ. als Parenthese; allein das ist von ἀγαπήσας nicht zu trennen. Jetzt (in *Olsh.* Comm. 4. A.) fasst *Ebr.* die WW. ἀγαπήσας - - αὐτούς nicht grammatisch, sondern nur logisch als eine Art Parenthese.⌝

1) *Zeitbestimmung.* πρὸ - - πάσχα] *vor dem Passahfeste*, bezieht sich nicht auf εἰδώς ⌜(*Bäuml.* a. a. O. S. 397. *Klng. Bmgt.-Cr. Luthdt.*), denn so wäre der Zusatz ganz müssig; auch nicht auf ἀγαπήσας (*Wies.* Synops. S. 380. *Thol.*), denn wäre eine Beziehung auf die Participialsätze überhaupt denkbar, so würde nur die auf εἰδώς möglich (vgl. *Blk.*) sein,⌝ sondern auf die folg. Liebeshandlung (auch *Blk. Ebr. Mey.*), und so scheint damit das δεῖπνον Vs. 2. vom Passahmahle bestimmt unterschieden zu sein, welches ja an dem den 15. Nisan beginnenden Abende des 14. N. gehalten wurde und ein Hauptstück des Festes war. Die unrichtigen Bemerkungen, dass die WW. καὶ δείπνου γενομένου Vs. 2. nicht mehr nothwendig zu den WW. πρὸ - - πάσχ. Vs. 1. gehören, deren Beziehung nur bis auf εἰς τέλος ἠγάπ. αὐτούς zu reichen brauche (offenbar sind beide Zeitbestimmungen parallel, und das εἰδώς Vs. 1. ist nicht früher gesetzt als das ἠγάπησεν αὐτούς, sowie auch letzteres mit ἐγείρεται Vs. 4. parallel ist), und dass auch *Joseph.* (Antt. III, 10. 5.) das Passahmahl von dem Feste selbst trenne (da er es ja ausdrücklich in den WW. διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή als ein Festmahl bezeichnet), hat *Thol.* aufgegeben; gleich unrichtig aber ist die Bemerkung, dass das Passahfest nicht vor dem Essen des Passahlammes begonnen habe, diesem aber das Fusswaschen vorhergegangen sei (*Hengstbg.*; vgl. auch Evgl. Kchztg. 1838. S. 98 ff.). Möglich wäre allerdings, dass der Evglst., der für griechische der jüd. Zeitrechnung unkundige Leser schrieb, das Passahmahl zum προεόρτιον gerechnet hätte; allein nach Vs. 29. ist diess ganz unwahrscheinlich. ⌜Eben daran scheitert auch

die Annahme, dass h. mit πρὸ τῆς ἑορτ. der 14. Nisan als der dem ersten Tag des Festes vorangehende „Tag des Passah" (4 Mos. 28, 16 ff.) u. somit unter dem Mahl das Passahmahl gemeint sei (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 205.). Man wird zugestehen müssen, dass durch diese Zeitbestimmung die Möglichkeit abgeschnitten ist, an einen Zeitmoment innerhalb des Festes, also auch an das Passahmahl, zu denken (*Rück.* Abendm. S. 26.).' Schon also h. deutet der Evglst. an, dass *J. das Passahlamm nicht gegessen hat und am Tage vor dem Feste gekreuzigt worden ist;* deutlicher aber erhellet diess aus den Stellen Vs. 29. 18, 28. 19, 14. 31., wenn sie unbefangen erklärt werden, so dass *der bedeutende Widerspruch zwischen Joh. und den Synoptt. besteht, dass nach diesen J. an dem mit dem Abende des 14. Nisan beginnenden 15. N. das Passah gefeiert hat und am ersten Festtage gekreuzigt worden, nach jenem aber an dem mit dem Abende des 13. beginnenden 14. N. ein gewöhnliches Mahl gehalten hat und am Tage vor dem Feste gekreuzigt worden.* 'Alle Versuche, diesen Widerspruch zu heben, sind falsch. Die neuesten sind von *Hengstbg.* a. a. O. *Wies.* Syn. S. 333 ff. *Lange* L. J. *Ammon* L. J. S. 283 ff. vgl. dagg. *Win.* Reformationsprogr. 1847.) '*Luthdt. Hofm.* a. a. O. vgl. Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1853 S. 260 ff. *Thol. Wichelhaus* Comm. z. Leidensgesch. S. 219 ff., welche alle die johann. Chronologie auf die synopt., von *Movers* Ztschr. für Phil. und kathol. Theol. 1833. 8. *Frommann* St. u. Kr. 1840. S. 885 f. *Weitzel* Passahfeier S. 305 ff. *Maier* die Aechtheit des Ev. Joh. S. 429 ff., welche auf verschiedenen Wegen die Synoptt. auf die johann. Chronol. zurückzuführen suchen, während *Serno* (der Tag des letzten Passahmahls J. Chr. S. 38 ff.) die Richtigkeit beider Berichte dadurch zu begründen sucht, dass J. der Verdoppelung der Festtage in der Diaspora gemäss am 13. Nisan nach jerusalemitischer u. am 14. nach galiläischer Zählung das Passahmahl gefeiert habe, wogg. vgl. *Ew.* Jbb. 1860. S. 254 f. Verzeichnet und beurtheilt sind die Versuche in *de W.* Arch. §. 218. b. *Win.* bibl. RWB. Art. *Pascha*, *Thol.* z. 13, 1. *Lck.* zu 18, 28. *Str* II. 429 ff. 3. A. 386 ff. 4. A. (über *Rauch* in St. u. Kr. 537 f. s. *de W.* Bemerk. ebendas. 1834. IV.) *Blk.* Beitr. S. 107 ff. *Ebr.* Kr. S. 505 ff. *Hauff* St. u. Kr. 1847. S. 616. *Wichelh.* a. a. O. S. 187 ff.' Es steht folg. Endurtheil fest: „Alle bei den Synoptt. vorkommenden Zeitbestimmungen sind von der Art, dass nach ihnen J. sein letztes Mahl als wahres gesetzliches Passahmahl gehalten haben und darauf am 15. Nisan gekreuzigt sein müsste: und alle bei Joh. dieserhalb vorkommenden Aeusserungen, ohne Künstelei nach dem Sprachgebrauche und Zusammenhange erklärt, lassen erkennen, dass das letzte Mahl J. kein Passahmahl war, sondern J. an dem Tage, wo dieses genossen werden sollte, gekreuzigt wurde." *Sieffert* üb. d. Urspr. des ersten kan. Ev. Königsb. 1832. S. 129. Auch *Usteri*, *Hase*, *Theile*, *Win. Mey*, *Lck. Neand. Ideler*, *Ebr. Blk. Hauff*, *Baur*, *Hilgfld. Ew.* erkennen die Differenz an, und wie die Untersuchung jetzt steht, handelt es sich nur darum, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Gegen den synopt. Bericht lässt sich mit Grund Folg. anführen: 1) Am ersten

Passahtage konnte schwerlich Gericht gehalten und eine Hinrichtung vorgenommen werden, Tr. Bezah oder Jom tob V, 2. vgl. Arch. §. 219., 'wogg. nicht Matth. 26, 5. (*Thol.*), noch weniger 4 Mos. 15, 32 ff. (*Guerike*) in Anwendung kommen können, u. weder Tr. Sanhedr. X. S. 297., noch die Angabe Tr. Sanhedr. XI. (nicht X.) 4. von der am Feste zu vollziehenden Hinrichtung eines Menschen, der den Schriftgelehrten widerspricht, angeführt werden sollten (*Hengstbg. Thol. Wies.*), denn die erstere Stelle wird von Jarchi von einer Versammlung des Synedriums zum Gesetz-Unterricht erklärt, und der angegebene Versammlungsort בְּה״ל von Maimon. geradezu als Schulhaus בית המדרש bezeichnet, und die zweite enthält nur eine Meinung des R. Akiba, der unmittelbar darauf die des R. Juda widerspricht; und wenn man auch nicht die Möglichkeit, dass da der Vortag des Festes gemeint sein (*Mov. Blk. Ebr.*) oder die ganze Angabe sich auf die Werkeltage des Festes beziehen könne (*de W.*), an welchen bei der versammelten Volksmenge eine solche Hinrichtung allerdings zweckmässig (vgl. *Baur* Tüb. Ztschr. 1832. I. 90 f.) war: so wäre doch ein Verbrechen gegen die Schriftgelehrten, wie es a. a. O. vorausgesetzt wird, nicht auf die mit J. gekreuzigten Missethäter und desshalb auf die ganze betreffende Hinrichtung nicht anwendbar.' Auch AG. 12, 4. soll die Hinrichtung des Petrus *nach* dem Passah geschehen sein, 'und die abweichende Erklärung, dass nur die strengere Observanz dagg. war (*Wies.* S. 363.), ist hier ebenso unstatthaft (vgl. *Blk.* S. 146.), wie die Berufung auf die (nicht gerichtliche) Tödtung des Jacobus am Pascha *Eus.* H. E. II. 23. nichts beweist (*Blk.* S. 148.). Und wollte man auch die Execution J. durch Fanatismus rechtfertigen (*Lange*), so ist diess doch ein Fanatismus gewesen, der keine der gesetzlichen Formen überging (vgl. 18, 12 ff. 28 ff.); warum also die Festordnung? Oder soll man mit *Hilgfld.* Paschastreit d. alt. K. S. 156., aber dem Eindruck der Erzählung zuwider, annehmen, es hätten gar keine wirklichen Gerichtsverhandlungen Statt gefunden, ja es hätte damals trotz Matth. 26, 59. al. kein wirkliches Synedrium gegeben?' 2) Nach 2 Mos. 12, 22. und nach Pesach. f. 95. 2. b. *Lightf.* z. Mark. 14, 36. hätte J. nicht nach dem Passahmahle das Haus und die Stadt verlassen dürfen, wie er nach den Synoptt. thut; vgl. jedoch dagg. Tosaphoth ad Pesach. VIII. b. *Schneckenb.* Beitr. S. 9. *Wies.* Syn. S. 366. 3) Nach dem heutigen jüd. Festkalender darf der 15. Nis. nie auf einen Freitag fallen (*Ideler* Hdb. d. Chron. I. 519.), wie dieses nach den Synoptt. der Fall gewesen wäre. 4) Die Behauptung Sanhedr. f. 43. 1., dass J. am Vorabende des Passahs gekreuzigt worden, zeugt wenigstens dafür, wie die Juden den johann. Bericht verstanden haben (*Lck.*). 5) Die Vorstellung, dass J. als Passah für uns geschlachtet worden 1 Cor. 5, 7., passt besser zur joh. Darstellung, 'und der Versuch, die Entstehung der letzteren aus dieser dogmatischen Idee zu deduciren (*Baur*, vgl. *Hilgfld.* a. a. O. S. 222 ff.), hat gegen sich, dass man dann erwarten sollte, diese Idee im Ev. mehr noch, als 19, 33 ff. und sonst geschehen ist, vorausgesetzt zu sehen; dass das Entstehen jener typischen Beziehung gewiss leichter sich

erklärt bei der Voraussetzung eines realen Zusammentreffens von J. Tod mit dem jüd. Passahopfer, also aus der johann. Relation, als umgekehrt; dass unter bestimmender Einwirkung jener dogmatischen Idee die johann. Chronologie sicher auch mehr ins Specielle (genauere Angabe der Stunde, vgl. 19, 14 ff.) verfolgt sein würde; dass mit demselben Recht auch die synopt. Darstellung einer dogmatischen Herleitung fähig ist (vgl. *Str.* II. 398 f. 4. A.); und endlich dass, wenn die synopt. Tradition vorher ohne Anstoss und Widerspruch Geltung hatte, die johann. schwerlich aus dogmatischen Gründen erfunden und von einem Verf., der nach apostolischer Geltung trachtete, aufgestellt werden konnte. Es muss nachdrücklich hervorgehoben werden, dass der johann. Bericht keinerlei beabsichtigte Antithese enthält. Da nun auch sonst bei den Synoptt. Spuren sich finden, die für die johann. Darstellung, dass der Tag der Hinrichtung J. nicht der erste Ostertag gewesen sei, sprechen (Luk. 23, 56 f.: das Bereiten der Spezerei und der Ruhe am folg. Tag — Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Luk. 23, 54.: der Name παρασκευή, προσάββατον für den Todestag J. — Mark. 15, 21. Luk. 23, 26.: die Heimkehr des Simon vom Acker [der Feldarbeit?] — Matth. 26, 17.: die auffällige Verspätung [s. d. Erkl.] — Matth. 26, 4. 5.: wo ἑορτή nur der grosse Festtag sein kann, u. A.); da ferner in der Hauptdifferenz, ob J. vor dem letzten Passah in Jerus. gewesen sei, mit überwiegenden Gründen die Wahrheit auf Seite des Joh. gefunden werden muss; da dessen Darstellung vollständig in sich zusammenstimmt und dagg. Gründe, wie sie aus 18, 39. (s. d. Erkl.) oder daraus hergenommen sind, dass ethisch betrachtet J. unmöglich hätte am Tage seines Verraths nach Jerus. gehen können, wenn ihn nicht die gesetzliche Israelitenpflicht der Passahfeier hingeführt hätte (*Lange* L. J. III. 549.), gerade nach Joh. (vgl. nur 11, 7. u. a.) nichts beweisen; da auch die allgemeine talmudische Tradition (vgl. *Blk.* S. 148.), ja selbst Paulus 1 Cor. 11, 23. (*Lck. de W.* 3. *Blk.*), wo die Nacht der Einsetzung des Abendmahls wohl als die des Verraths, aber nicht als die des Passah bezeichnet wird, mit der johann. übereinstimmt: — so darf man wohl mit *Ust. Theile, Sieff. Lck. Blk. Neand. Win.* RWB. *Ebr. de W* 3. *Mey. Ew.* dem johann. Berichte den Vorzug geben. *Str.* II. S. 439 ff. 4. A. entscheidet sich nicht zwischen der synopt. und johann. Relation*).' — In zwei Punkten jedoch ist zwischen

---

*) 'Auch dadurch, dass man die gerichtliche Verurtheilung, welche durch die Juden geschah, von der Hinrichtung, welche durch die Römer vollzogen ward, trennt (*Baur*), erreicht man nichts. Zwar ist gewiss, dass Arrestationen von Verbrechern an Sabbathen und hohen Festen Statt gefunden haben (Joh. 7, 32. AG. 12, 3.); allein ausser dem, was oben unter 1) über die gerichtlichen Verurtheilungen gesagt ist, dient noch Sanhedr. 1, 2., wonach man es selbst an den Vorabenden vermied eine Gerichtshandlung zu beginnen, weil man eine mögliche Verzögerung derselben in den Sabbath hinein vermeiden wollte (*Blk. Win.* RWB. II. 537.), und das Edict des Augustus (*Joseph.* Ant. XVI, 6, 2.), welches in dieser Beziehung den Juden Vergünstigungen ertheilte, dazu, die Wahrscheinlichkeit solcher Verhandlungen bezweifeln zu lassen. An der Stelle der gericht-

beiden Uebereinstimmung: 1) dass das Mahl b. Matth. 26, 20. u. Parall. u. Joh. 13. das letzte gewesen, welches J. mit seinen J. gehalten; (sonderbare Hypothese von *Lightf. Hess* u. A., dass Joh. 13. 14. auf ein früher zu Bethanien gehaltenes Mahl, Joh. 15—17. aber auf das Passahmahl zu beziehen sei;) 2) dass das letzte Mahl J. mit seinen Jüngern am Donnerstag Abend, und seine Kreuzigung am Freitag Statt gefunden hat, weil der Sonntag der Auferstehungstag ist. — *καὶ δείπνου γενομένου*] bestimmterer Zeitpunkt: *und als ein Abendmahl* ('die Weglassung des Art. spricht allerdings nicht entscheidend dagg., dass das Passahmahl gemeint sei, vgl. *Thol. Hofm.* geg. *Ebr. Wichelh.* a. a. O. S. 158., aber dennoch liesse sich der Art. erwarten, wenn das sollenne Festmahl bez. werden sollte') *begonnen* oder bereitet *war*. J. erhob sich nach Vs. 4. vom Mahle: dieses kann also 'nach dieser LA.' nicht erst haben beginnen sollen; da er sich aber Vs.

---

lichen Verhandlung ein „mehr oder minder tumultuarisches Verfahren" anzunehmen, stösst sich daran, dass dieses nach dem Verhöre in aller Form erst bei der Uebergabe des Gefangenen an Pilatus eintritt. Wenn man aber, was die Hinrichtung betrifft, fragt (*Baur*), wie lässt sich denken, dass die Römer in dem, was nur sie anging, sich nach den jüd. Fest- und Sabbathsgesetzen richteten? so ist zu bemerken, dass hier Pil. nur Vollstrecker des jüdischen Willens auf Andringen der Juden hin ist, dass dem obiges Edict des Aug. widerspricht (*Blk.*), und dass bekanntlich auch sonst die Römer fast kleinlich die Sitten ihrer Provinzen zu achten pflegten.

Auch so bleibt demnach die grössere Unwahrscheinlichkeit auf Seite der Synoptt., aber damit zugleich freilich die Hauptfrage: wie sich die synopt. Tradition neben, schwerlich aber vor (auch *Weitzel*) der johanneischen, nicht nur bilden, sondern auch erhalten konnte? und diess trotz der Collision mit der jüdischen Fest- und Sabbath-Sitte und ohne den geringsten Anstoss in ihrer Erzählung! Die Synoptt. wie Joh. erzählen ohne Absichtlichkeit (ebensowenig wie in Matth. 26, 17 ff. kann in Joh. 13, 1. mit *Baur* eine solche gefunden werden), beide finden in den Einzelvorgängen eine Erfüllung göttlicher Weissagungen (vgl. 19, 24. 28. 36. mit Matth. 27, 9. u. a.), beide verrathen keine Bekanntschaft mit der gegentheiligen Chronologie (auch in den Synoptt. sind die Spuren des Joh. nur unbewusst), beide sind in derselben ohne alles und jedes dogmatische Interesse, — die beiden Relationen stehen neben einander mit demselben äusseren Recht auf Glaubwürdigkeit, zumal wenn auch im Matth.-Ev. ein unmittelbarer Apostelbericht vorliegt. Man wird sich daher dabei beruhigen müssen, dass die innere Wahrscheinlichkeit allein auf Seite des Joh. ist.

Zwar findet *Baur* S. 279 f. im Joh.-Ev. wieder die Tendenz, den Juden alle Schuld am Tode J. zuzuschieben und desshalb die Collision des Hergangs in der synopt. Tradition mit der jüdischen Sitte zu beseitigen; allein es ist bereits dagg. bemerkt (*Blk.* S. 152.), dass dieser Zweck des Evglst. besser erreicht sein würde, wenn ihr Eifer für die Hinrichtung J. sogar als Sabbaths-Verletzung dargestellt wäre, um so mehr, da die Juden bis in's zweite Jahrh. herab sich nie bewogen gefunden haben, ihren Antheil an der Hinrichtung J. zu leugnen. Andrerseits bleibt es immer bedenklich, die synopt. Tradition aus einem spätern Missverständniss (*Lck. Blk.* S. 137.) oder aus der Subjectivität der Jünger, denen das Abendmahl als Surrogat für das Passahmahl, das J. nicht gefeiert hatte, gegeben war (*Ebr.* Krit. S. 514 ff.), zu erklären; denn beide Annahmen ruhen auf mehr oder minder unerweislichen Voraussetzungen. *Mey. Ew.* Gesch. Chr. S. 457. gehen zur Erkl. auch auf das Abendm. als das antityp. Passahmahl u. die Anschauung Chr. als des Passahlamms zurück. — Ueber das Verhältniss des johann. Berichts zu den Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrh. s. Einl. §. 6. b. *δ*.'

12. wieder setzt und Vs. 26. noch gegessen wird, so kann es noch nicht vorbei gewesen sein: der Sinn ist also: *während des Mahles.* Vgl. 21, 4.: *πρωΐας γενομένης*, *als es Morgen geworden war*, d. h. als es Morgen war; Matth. 26, 6. *τοῦ Ἰησ. γενομένου ἐν Βηθανίᾳ*, *als J. in B. war.* 'Anders ist es, wenn mit *Tschdf.* (auch *Sin.*) die richtigere LA. *γινομένου* festgehalten wird. Dann trat die Fusswaschung ein, als man im Begriffe war, das Mahl zu halten (*Thol. Mey. Ew. Hengstbg.*). Doch ist auch dann Voraussetzung, dass man sich bereits niedergelegt hatte (Vs. 4. 12.).' — Ein dritter Zeitpunkt ist: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν κτλ.*, wiewohl diess zugleich auf die Gemüthsstimmung J. Licht wirft, und den Gedanken veranlasst: trotz dem dass diess schon geschehen war. *βάλλειν εἰς τ. καρδ.*, *in das Herz*, in den Sinn, *legen*, vgl. ähnl. Phrasen aus den Classikern b. *Elsn. Kypk. Bretschn.* Gedanke: die Absicht des Verraths sei schon in Jud. Isch. aufgestiegen — den endlichen Entschluss fasste er erst Vs. 27. — und zwar durch den Einfluss des bösen Princips. Nach den Synoptt. hatte Jud. schon vor diesem Mahle sich mit den Synedristen verabredet J. zu überliefern; nach Joh. hingegen, wie *Str.* II. 364. 4. A. *Lck.* II. 551. es ansehen, hat er diess noch nicht gethan, sondern es ist nur erst der Gedanke des Verraths in ihm aufgestiegen, und er thut es in Folge des gefassten endlichen Entschlusses Vs. 27. (*εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*) später nach seinem Weggange Vs. 30. Aber die WW. *ἤδη βεβλ. κτλ.* erlauben wohl die Voraussetzung, dass Jud. schon einen Schritt zum Verrathe gethan und sich vorläufig mit den Synedristen verabredet hatte, welche Verabredung die Synoptt. nur irrthümlich als einen förmlich abgeschlossenen Handel darstellen. Darauf, dass schon Luk. 22, 3. bei der Verabredung mit den Synedristen der von Joh. erst Vs. 27. gebrauchte Ausdruck vorkommt, legt *Str.* zu viel Gewicht, und fasst die Differenz zwischen den drei ersten Evv. und dem unsrigen mit Unrecht als eine gänzliche. 'Vgl. dagg. *Schweiz.* S. 170 ff.'

2) Die *Stimmung* und *Absicht*, in welcher J. die Fusswaschung vornahm, ist theils durch das doppelte *εἰδώς*, theils durch das *ἀγαπήσας - ἠγάπησεν αὐτούς* bezeichnet. Das letztere entspricht der Handlung Vs. 4. und giebt die Gesinnung an, aus der sie geschieht: „J. liebte die Seinigen wie immer bis ans Ende, und gab ihnen durch die Fusswaschung einen Beweis seiner Liebe; es drängte ihn aber dazu das Bewusstsein (*εἰδώς*), dass er bald die Welt verlassen müsse (Vs. 1.); und obgleich dieses Bewusstsein mit dem erhabensten Gottesbewusstsein und Siegsgefühle verbunden war (*εἰδὼς ὅτι πάντα - - ὑπάγει* Vs. 3.), so hindert ihn dieses doch nicht den Beweis der hingebendsten demüthigsten Liebe zu geben.“ *ἐλήλυθεν - - ἵνα*] Dieselbe Constr. wie 12, 23. *ἵνα - - πατέρα*] *dass er übergehen sollte aus dieser Welt zum Vater;* ähnl. *ὑπάγειν πρὸς τ. πατ.* Vs. 3. 7, 33. *ἀγαπήσας - κόσμῳ*] *nachdem* (sowie) *er die Seinigen, die er in der Welt hatte*, immer *geliebt hatte.* *εἰς τέλος*] *bis ans Ende*, bezieht sich auf das im Vor. liegende *immer, bisher.* *ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*] Beschreibung der ('nach *de W.*' nun erst ganz ein-

tretenden) messian. Vollgewalt J. (17, 2. Matth. 11, 27. 28, 18.). ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε κ. πρὸς τ. θεὸν ὑπάγει] bezeichnet nach zwei Ausgangspunkten, nach der Herkunft (8, 42.) und dem Hingange (welche sich gegenseitig bedingen), die Einheit J. mit dem Vater, sein göttliches Wesen (vgl. 16, 28.), von dessen Bewusstsein er jetzt erfüllt war. — Obgleich Joh. die Beweggründe J. zur Fusswaschung angegeben hat, liesse sich doch denken, dass er die Veranlassung übergangen hätte. Diese kann nicht in der Sitte des Fusswaschens vor der Mahlzeit gefunden werden, weil man ja schon zu Tische lag. Zwar scheint dasselbe (und das ist sonderbar) nicht Statt gefunden zu haben; aber da es einmal unterlassen war, so kann nur ein anderer hinzugetretener Anlass J. bestimmt haben es zum Behuf einer symbolischen Handlung nachzuholen. Diesen Anlass hat man in dem Rangstreite der Jünger Luk. 22, 24 ff. zu finden geglaubt; 'und in der That liegt dort in Vs. 27., der ohnedem kaum erklärlich wäre, die Beziehung auf die Fusswaschung mehr als nahe (*Hengstbg.*). Nur freilich findet sich in der johann. Erzählung kein Hinweis auf einen solchen Rangstreit; die Andeutungen wenigstens, die *Hengstbg.* Vs. 4. u. 14—17. finden will, setzen diess nicht voraus. *de W.* 3. nimmt (mit *Str.* I. S. 765.) zu Luk. an, dass derselbe mit dem Bericht des Matth. (20, 20 ff. 19, 28.) die johann. Erzählung vermischt habe; *Baur* S. 259 ff. dagg. (vgl. *Hilgfld.*) sieht in der letzteren nichts als eine geschichtlich-geformte Exposition von Matth. 20, 26 f. u. Luk. 22, 26 f., wodurch aber weder die sinnige Anschaulichkeit der ganzen Erzählung, noch die charakteristische Begegnung mit Petrus Vs. 6 ff., noch der Mangel jedes Hinweises auf einen Rangstreit unter den Jüngern erklärt wird. Andere Veranlassungen, als die in den Beweggründen J. liegen, giebt Joh. nicht (vgl. auch *Mey. Ew.*). Der Evglst. erzählt immer nur so viel, als wesentlich ist.'

Vs. 4—11. *Die Fusswaschung.* — Vs. 4. τίθησι] *legt ab* (10, 11.). τὰ ἱμάτια] *das Obergewand*, welches bei solchen Geschäften hinderlich war. J. wirft sich ganz in das Costüm eines Knechtes oder Aufwärters. — Vs. 5. κ. ἤρξατο] malerisch, nicht pleonastisch. Nach *Chrys.* begann er bei Jud. Isch. (?). — Vs. 6. Es scheint, dass er zu Petrus zuletzt kam (*Chrys.*), wenigstens nicht zuerst (*Aug.* auch *Ew. Hengstbg.*), weil das ἤρξ. κτλ. vorhergeht (*Mey.*). σύ - πόδας] *Du willst mir die Füsse waschen?* (vgl. 10, 32.) Ausdruck des Befremdens und Widerstrebens. Petrus fand eine solche Handlung J. unwürdig. — Vs. 7. ὃ ἐγὼ κτλ.] *was ich thue*, d. h. in welchem (symbolischen) Sinne ich es thue, *weisst du jetzt nicht, wirst es aber nachher* durch meine Erklärung '(und durch seinen Fall? *Hengstbg.*, oder: durch die Erkenntniss des Verklärten? *Ew.*)' *erkennen.* — Vs. 8. Petrus beharrt bei seiner Weigerung, J. aber besiegt ihn durch die Drohung: ἐὰν μὴ ἐμοῦ] *wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Theil* (keine Gemeinschaft, μέρος = חֵלֶק 2 Sam. 20, 1. 1 Kön. 12, 16. Ps. 50, 18.) *mit mir*, welche unstreitig auf die durch die Handlung versinnbildete Gesinnung der Demuth zu beziehen ist; nicht: *so hast du keinen Theil an der Wirkung des*

(als Reinigungs-Sinnbild gefassten) *Fusswaschens* (*Lmp. Hengstbg.* u. A.); ʿnicht: keinen Theil am ewigen Heilsbesitz (*Luthdt. Mey.*); am Wenigsten: es wäre aus mit unserer Freundschaft (*Mald. Thol.* [?] *Bmgt.-Cr.*)ʾ; auch ist die Gemeinschaft nicht als der Antheil an J. Liebe zu denken. Da die Jünger nicht bloss J. Liebeserweis empfangen, sondern auch thätig nachahmen (vgl. Vs. 15.) sollten: so muss der Begriff der Gemeinschaft besonders auf diese Nachahmung bezogen werden. Wie aber schloss sich P. von dieser Gemeinschaft aus? Dadurch, dass er eine solche demüthige Liebe J. unwürdig fand und nicht einsah, dass die Seelengrösse gerade darin liegt sich aus Liebe zu demüthigen, mithin noch nicht in der Ansicht und Gesinnung stand, welche ihn zur wahren Nachfolge des Herrn befähigt hätte.

Vs. 9. Der Umgestimmte äussert sich nun wieder eben so lebhaft im entgegengesetzten Sinne, er möchte der Gemeinschaft mit J. in ganzer Fülle theilhaftig sein: ein sehr charakteristischer Zug. — Vs. 10. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς] Die Antwort J. bezieht sich nicht auf die vorhergeh. Rede P., vgl. 12, 23. u. a. Stt.; auch ist sie nicht an P allein, sondern an alle Jünger gerichtet, was an sich natürlich und nicht ohne Beispiel ist (3, 11.). Man muss annehmen, dass J. jetzt das Fusswaschen vollendet hat: ehe er nun sich niederlegt und die Handlung erklärt, macht er eine nicht den Hauptzweck derselben betreffende, sondern einen blossen *Nebengedanken* ausdrückende Bemerkung. Obgleich er das Fusswaschen nicht im Sinne einer Reinigung vorgenommen hatte — ganz falsch und der Erklärung J. Vs. 12 ff. widersprechend ist die Annahme fast aller ältern Ausll. (*Theoph. Lmp. Beng.*, aber nicht *Chrys.*, nicht *Euthym.*, der sich sogar dagg. erklärt) wie auch *Thol.* (?) *Olsh. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 323. *Stier's*, *Mey. Ebr. Hengstbg.*, dass diese Handlung auch die Bedeutung einer Reinigung (nach *Theoph. Lmp.* der Reinigung für das Apostelamt, welches die Füsse nach Jes. 52, 7. bezeichnen sollen, nach *Olsh.* u. A. der Sündenvergebung) gehabt habe —, so fasste er doch im Vorbeigehen, wahrsch. durch den Gedanken an den Verräther veranlasst, auch diese Beziehung auf: „Ihr seid nun gleichsam gereinigt, aber freilich nicht alle.“ ὁ λελουμένος κτλ.] *Wer gebadet* (nicht: *gewaschen, Kuin.*) *ist, hat nichts nöthig als* (ἤ = εἰ μή, welches BC*D(K?)L u. a. lesen; man ergänze ἑτέρου, vgl. AG. 17, 21.) *sich die Füsse zu waschen.* ʿ*Sin.* lässt ἢ τοὺς πόδας weg.ʾ ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος] *sondern* (Gegensatz gegen die im Vor. liegende, obschon unvollkommene Negation) *ist ganz* (bis auf die Füsse) *rein.* Diese dunkle Rede, welche die Natur eines Gemeinplatzes oder Sprichwortes hat, erhält ihr Licht von der folg. deutlichern: καὶ -- οὐχὶ πάντες] *Auch ihr seid rein, aber nicht alle.* Dieses Reinsein schreibt J. nicht etwa der Wirkung der so eben vollbrachten Handlung (obgleich auf sie anspielend), sondern seinem bisherigen Einflusse auf sie zu (*Chrys. Euthym.* vgl. 15, 3.). Wie könnte er auch einer Waschung mit Wasser eine solche Kraft beilegen? Nicht zu gedenken, dass diese angebliche Reinigungskraft sich

an dem Verräther, welcher trotz der Theilnahme an der Fusswaschung unrein geblieben war, nicht bewährt haben müsste. Wenn diess nun feststeht, dass das Reinsein der Jünger einen anderweitigen Grund hat, so kann der vorhergeh. Satz höchstens eine Anspielung an die Fusswaschung enthalten, und zwar, unter der sehr wahrsch. Voraussetzung *Lck.'s*, dass die Apostel sich vor dem Passahmahle gebadet und nur wieder beim Herausgehen aus dem Bade ihre Füsse beschmutzt hatten (*Euthym.*), des Sinnes: „*Wer sich gebadet hat*, *braucht* (nach verlassenem Bade) *sich nur noch die Füsse zu waschen um ganz rein zu sein. Ihr nun habt euch gebadet*, *und ich habe euch so eben die Füsse gewaschen: folglich seid ihr rein.*“ *Mey.*, zweifelnd dass ὁ λελουμένος auf das Gebadetsein der Jünger anspiele (weil diese Sitte nicht allgemein gewesen), fasst es sogleich bildlich, 'und die symbolische Bedeutung des Gedankens so: *Wer die sittliche Reinigung im Allgemeinen u. Ganzen* in der Gemeinschaft mit mir *erfahren hat,* gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Körper gereinigt, *der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen* (vgl. auch *Hofm. Hengstbg.*), wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; *sonst aber ist er rein nach s. ganzen sittlichen Persönlichkeit.* Für diese die tägl. Busse fordernde Einzelreinigung verweist er auf Vorgänge wie die Verleugnung Petri; das bei λελουμένος vorgestellte reinigende Element ist ihm das Wort J. Andere (*Olsh. Bmgt.-Cr. Stier*, *Ew.*) denken an die Taufe u. *Hengstbg.* an diese u. ihre Ergänzung durch das Verhältniss zu Chr.' — Der Ausspruch J. ist je dunkler, desto mehr dem Verdachte einer Erdichtung enthoben. Nur ein besonderer Umstand, viell. das Benehmen des Jud. Isch. bei der empfangenen Fusswachung, konnte J. zu der vom Hauptzwecke des Sinnbildes ablenkenden räthselhaften Rede veranlassen. *Wsse.* II. 274. hält sie für den Kern der ganzen nicht-johann. Erzählung.

Vs. 12—16. *Die Erklärung der Handlung.* — Vs. 13. ὁ διδάσκαλος κτλ.] Nomin. tituli, *Win.* §. 29. 2. Dieser Titel ist nicht im höhern Sinne: *Lehrer der Menschheit*, sondern einfach als Bezeichnung des Verhältnisses J. zu seinen Jüngern und des ihm zustehenden Ansehens zu nehmen, welches er ihnen ins Gedächtniss ruft, um seine so eben bewiesene selbstverleugnende Demuth ins Licht zu setzen. — Vs. 14. καὶ ὑμεῖς κτλ.] *so müsset* (um so mehr) *auch ihr* (die ihr einander gleich stehet) *einander die Füsse waschen*, nicht im eig. Sinne — welche Auffassung erst seit dem 4. Jahrh. aufgekommen (vgl. *Lmp.*) und zu dem bekannten kirchlichen Gebrauche der Katholiken Anlass gegeben, sondern im symbolischen Sinne: *einander dienen.* Anders ist das Fusswaschen 1 Tim. 5, 10., ein gastfreundlicher Dienst christlicher Wittwen. — Vs. 15. ὑπόδειγμα] *ein Beispiel* (Jak. 5, 10.); *Euthym.* ergänzt τῆς ἐν ἀγάπῃ ταπεινώσεως; aber die Bestimmung liegt in dem ἵνα--ποιῆτε, das von ὑπόδειγμα abhängig ist, indem dieses die Vorstellung des Verpflichtenden oder Mahnenden in sich schliesst. Dieselbe Constr. Vs. 34. — Vs. 16. Sprichwörtl. Rede des Sinnes: Der Knecht (Jünger) soll sich nicht

für zu gut halten dasselbe zu thun, was der Herr (Lehrer) thut; in einem andern Sinne (dem der ähnl. St. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40.) ist sie 15, 20. genommen. — Vs. 17. Ermahnung die gewonnene Einsicht thätig zu befolgen. εἰ st. ἐπεί, vgl. 3, 12. 15, 30.

Vs. 18. οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω ἐγώ] *Euthym.* bezieht diess richtig auf das ἐὰν ποιῆτε αὐτά, worin eine Hoffnung und ein Zutrauen liegt, das J. nicht zu Judas hegen konnte. Die Beziehung auf Vs. 10. (*Surenhus* b. *Lmp. Thol.*) liegt zu fern. ἐγὼ -- ἐξελεξάμην] Begegnung des möglichen Vorwurfs, als habe er den Verräther nicht durchschaut (Vs. 19.). Vgl. 6, 64. ἀλλ' ἵνα -- πληρωθῇ] 'Eine dreifache Construction ist möglich, entw. ἀλλὰ sc. γέγονεν oder ἐξελεξάμην ὑμᾶς (*Bmgt.-Cr. Thol. Stier, Mey. Hengstbg.*) — dann aber wird die Schrifterfüllung mehr als Absicht J. hingestellt, das ist unjohanneisch: oder ἀλλὰ mit ὁ τρώγων κτλ. verbunden, so dass ἵνα πληρ. einen Zwischensatz bildet (*Seml. Kuin. Lck.*), — dann wäre statt ἀλλὰ passender γάρ; oder elliptisch': *aber es musste* (vgl. 1, 8. 12, 38. 17, 12. wieder die göttliche Nothwendigkeit, die über dem Leben J. schwebt, anzeigend) *die Schrift* (eig. wohl *die Schriftstelle*, vgl. Anm. z. Mark. 15, 28.) *erfüllt werden.* Da Ps. 41, 10. von einer individuellen Lebenserfahrung des Psalmdichters die Rede ist, so ist πληροῦσθαι im weitern Sinne zu nehmen: „es musste vermöge einer höhern Nothwendigkeit das dort Geschehene sich in meinem Schicksale wiederholen." ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον] bezeichnet im Ps. den Tischgenossen und Freund, h. viell. im Sinne des gern speciell deutenden Evglst. den eben mit zu Tische sitzenden Verräther. ἐπῆρεν -- αὐτοῦ] הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב, *hat gegen mich die Ferse aufgehoben,* LXX: ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν, *hat mir sehr nachgestellt.* — Vs. 19. ἀπ' ἄρτι] nicht gerade s. v. a. ἄρτι, sondern die Vorstellung *jetzt* mehr heraushebend 'und auf Wiederholungen (Vs. 21. 17, 22.) hindeutend: *von jetzt an.*' ἵνα -- πιστεύσητε κτλ.] *damit ihr, wenn es geschehen sein wird,* '*nicht nur nicht im Glauben an meine Messianität irre werdet*, vgl. 16, 1. (*de W* 3.), sondern um der göttlichen Bestimmung willen, die über mir waltet, *glaubet:* ὅτι ἐγώ εἰμι] vgl. 4, 26. 8, 24. 28. Hier wird ausdrücklich das göttliche Walten über J. als Glaubensgrund an seine Person angegeben.'

Vs. 20. ist den Stellen Matth. 10, 40. Luk. 9, 48. ähnl.: man sieht aber nicht ein, wie J. h. auf diesen Gedanken kommt. Die falsche Zurückbeziehung auf Vs. 16. hat *Thol.* aufgegeben; später fand er mit *Euthym. Calv. Lck.* (vgl. aber d. n. Ausgg.) in den WW. einen Trost für die Jünger, welche durch die Erwähnung des Verräthers entmuthigt worden seien; 'jetzt glaubt er, dass den treuen Jüngern zur Erhebung, dem untreuen zur Mahnung der Gedanke ausgesprochen sei, wie hoch die ihnen durch ihren Beruf zu Theil gewordene Gnade sei. Aber die Rücksicht auf den Verräther tritt h. zurück; wenn auch Vs. 18 f. nicht gerade einen in der Sache parenthetischen Charakter haben (*Hengstbg.*), so lenkt doch schon Vs. 19. wieder auf die treuen Jünger zurück. Der Schluss betrifft den Mittelpunkt des Ganzen. J. will sagen, dass das Bewusstsein von de

Hoheit ihres Berufs die Jünger willig machen soll, sich in dem Sinne selbst zu erniedrigen, wie er es durch Wort und Beispiel von ihnen gefordert hat (*Luthdt.? Hengstbg.*). An die Absicht ihre Glaubenstreue zu festigen, denkt auch *Mey.* (ähnl. *Ew.*); und *Ebr.* schliesst die WW. an πιστεύσ. ὅτι ἐγώ εἰμι an. *Stier* findet darin die Beziehung, dass den übrigen App. weder die jetzige Sünde des Judas noch die in Vs. 18. angedeutete ähnl. Erfahrung, welche sie machen werden (?), an ihrer bleibenden Ehre u. Berufung etwas abbrechen soll; *Bmgt.-Cr.* mit ähnlichem Gegensatz: desto grösser sei die Ehre u. Würde seiner Getreuen.' Der Meinung *Kuin.'s*, dass der Vs. aus den Parallelst. als Glossem zu Vs. 16. beigeschrieben und nachher hieher gestellt worden, steht zunächst die wörtliche Verschiedenheit entgegen. Nach *Str* I. 686 f. 4. A. ist der Vs. wie Vs. 16. und auf Anlass von diesem, welche beide ihre Parallele in der Instructionsrede bei Matth. haben, durch eine Gedanken-Verknüpfung, dergleichen bei den Synoptt. (besonders bei Luk.) Statt finden, zufällig h. hereingekommen; und fände sich der Vs. bei einem Schriftsteller wie Luk., so wäre diese Ansicht gewiss richtig, während ein solches Verfahren dem Joh. sonst nicht eigen ist (vgl. aber 14, 31.). '*Lck.* 3. kehrt zurück zu dem Verdacht einer uralten Interpolation aus Luk. 9, 48. ἐάν τινα] *Lachm. Tschdf.* ἄν τινα, wahrsch. ächt johann. (20, 23.) st. ὅν τινα (vgl. 5, 19.).

II. Cap. 13, 21—38. *Ankündigung des Verraths des Judas, des Todes J., der Verleugnung Petri.* — Vs. 21—30. *Vom Verrathe.* Vgl. Matth. 26, 21—25. Mark. 14, 18—21. Luk. 22, 21—23. Letzterer setzt diesen Vorgang nach der Einsetzung des Abendmahls. Da diese unser Evglst. nicht erwähnt, so kann aus ihm nichts für die Bestimmung des Zeitverhältnisses beider Vorgänge entnommen werden. 'Die Einsetzung des Abendmahls wird von *Paul. Bmgt.-Cr. Kahnis* gleich nach Vs. 30., von *Neand. Ebr.* zwischen Vs. 32. u. 33., von *Lck. Mai.* zwischen Vs. 33. u. 34., von *Thol.* nach Vs. 34., von *Lange* in oder hinter die Vss. 34. u. 35., von *Olsh.* nach Vs. 38. angesetzt. Und während *Mey.*, ohne Näheres bestimmen zu wollen, wenigstens festhält, dass das Abendm. erst nach dem Weggang des Judas seine Stelle finde (also nach Vs. 30.), vertheidigt *Hengstbg.* wieder die ältere Ansicht, dass Judas bei der Einsetzung zugegen war.' Nach den Synoptt. ist Jud. Isch. dabei gegenwärtig zu denken, s. Anm. z. Matth. 26, 20. 'Darüber vgl. *Wichelhaus* a. a. O. S. 256 ff.' Nach *Baur* schwieg Joh. vom Abendmahl, weil er es nicht mit dem Passahmahl zusammenbringen wollte; 'allein dagg. ist schon Vs. 1.' Dass ferner im Sinne des Evglst. die Fusswaschung an die Stelle des Abendmahls treten solle, wird zwar von *Baur* aus der unleugbaren Aehnlichkeit der Physiognomie und aus dem Stillschweigen der Synoptt. erschlossen — allein der Evglst. verräth nicht die geringste antithetische Absicht, die, wenn sie vorhanden war, auszusprechen für ihn eben so unvermeidlich als nothwendig war. Es bleibt das Resultat: der Evglst. deutet mit nichts an, warum er von der Einsetzung schweige; aber er giebt auch nichts, was sie erwähne oder voraus-

setze, obwohl für das Letztere immer einige Aussprüche gedeutet werden können.' — Vs. 21 f. Beinahe gleichlautend Matth. 26, 21 f., nur dass bei diesem ein jeder der Jünger fragt, ober er es sei, was sehr unwahrsch., 'während h. sie einander misstrauen, was sehr wahrscheinlich ist.' — Vs. 23. ἦν] 'mit Partic. h. in Relation auf die anderen Vorgänge, *Win.* § 45. 5. S. 311 f.' εἷς † ἐκ (nach hinr. ZZ.) τῶν μαθητῶν -- ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς] eine 19, 26. 21, 7. 10. wiederkehrende und unserm Ev. eigenthümliche Bezeichnung und Auszeichnung 'eines der drei vertrauten Jünger J. (Matth. 17, 1. 26, 37. vgl. Anm. z. Matth. 10, 2.), von denen aber nicht Petrus, der von diesem Jünger unterschieden wird (Vs. 24. 20, 2 ff.), auch nicht Jacobus, wegen seines frühen Todes (AG. 12, 2. vgl. mit 21, 20. 22.), wegen des einstimmigen Gegenzeugnisses der ältesten Kirche, und wegen der Verbindung, in welcher jener unbekannte Jünger mit Petr. genannt wird 20, 2 ff., sondern allein Johannes gemeint sein kann; vgl. gegen *Baur's* Zweifel *Blk.* Beitr. S. 176 f. Eine Umschreibung des Namens Johannes (*Beng. Hengstbg.*) liegt nicht darin.' ἐν Ἰησοῦ] *im Schoosse, am Busen J.*, der hinter ihm und auf den linken Arm gestützt auf dem Polster lag, und dem er, wenn er sich ihm näherte, an die Brust fallen konnte, Vs. 25. — Vs. 24. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη] *Lachm. Tschdf.* nach BCLX 33. Aeth. Ver. Rd. *Orig.*: κ. λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν. und ohne εἰπέ Vulg. It. — 'wahrsch. die ächte LA. (*Lck.*), indem nach ihr die Frage des Petr. auf der Voraussetzung beruht, Joh. als der Vertraute wisse es schon, da er sich doch erst selbst darnach erkundigen muss, Vs. 25. Die gew. LA., 'die auch *Sin.* hat,' lässt dem Erfolge gemäss den Joh. sogleich auffordern *sich zu erkundigen* (πυθέσθαι); auch ist εἴη sonst nicht johann. — Vs. 25. ἐπιπεσών] *Lachm. Tschdf.* 'aber nicht *Sin.*' ἀναπεσών, aber dieses W. kommt sonst im N. T. nur in der Bedeutung *sich zu Tische legen* vor. δέ] fehlt in BC h. *Orig. Tschdf.*, was *Mey.* vorzieht; DLMXΔ *Sin.* 1. al. Vulg. al. haben οὖν. ἐκεῖνος] BCEFGHLMXΔ etc. *Tschdf.* lesen ἐκεῖνος οὕτως; and. wen. Codd. ἐκεῖνος οὗτος; '*Sin.* wieder einfach ἐκεῖνος.' οὕτως wäre ähnlich wie 4, 6. zu nehmen; nach *Lck.* aber ist dieses anderer Art.

Vs. 26. βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω] BCL Aeth. *Orig.* u. a. βάψω τ. ψ. κ. δώσω αὐτῷ: 'nach *de W* möchte diese von *Lachm.* nicht angegebene (?), von *Tschdf.* aufgenommene LA. die urspr. sein, indem die gew. eleganter sei, auch die Varietät ἐμβάψας in ADK (was *Lachm.* giebt?) auf Aenderung schliessen lasse. Aber da ἐπιδιδόναι sonst nicht bei Joh. vorkommt und die gew. LA. von vielen gewichtigen ZZ., auch von *Sin.*, bestätigt wird, so ist diese doch wohl vorzuziehen.' βάψας theilt mit ἐπιδώσω den Acc. (Matth. 27, 29. Mark. 15, 17.). καὶ ἐμβάψας] Ein. ZZ.: κ. βάψας, viell. der Gleichförmigkeit wegen; aber Cod. D liest h. βάψας und vorher ἐμβ.; *Tschdf.* nach BCLX 33. *Sin.*: βάψας οὖν. J. antwortete wahrsch. leise, und wählte zur Bezeichnung des Verräthers eine Handlung, die nichts Auffallendes hatte. Eben war viell. die Reihe an Judas, dass ihm J. als Hausvater einen Bissen (ein Stück) in die Brühe getunkt

zu reichen hatte. Gegen Matth. 26, 23. und noch mehr gegen die unbestimmteren Angaben Mark. 14, 20. u. Luk. 22, 21. behauptet die Darstellung des Joh. den Charakter der Individualität, nach *Str.* u. *Wsse.* der spätern Ausbildung, indem sie eine so bestimmte Bezeichnung des Verräthers, noch dazu bloss zur Befriedigung der Neugier eines Jüngers, J. unwürdig, zwecklos und unwahrsch. finden. — Vs. 27. Judas scheint 'nach *de W.* gegen J. Absicht (?)' die Andeutung verstanden und darüber erbittert sich in dem Entschlusse bestärkt zu haben. *μετὰ τὸ ψωμίον*] Dieser und der ähnl. Ausdruck Vs. 30. können zu dem Gedanken veranlassen, dass der Evglst. dem „Bissen" eine gleichsam magische Kraft zugeschrieben habe; aber wahrsch. ist es nur Kürze des Ausdrucks. *τότε ὁ Σατανᾶς*] vgl. Vs. 3. *ὃ τάχιον*] *was du thun willst* (vgl. Vs. 6.), *thue bald* (eig. *eher*, näml. als du scheinst Willens zu sein) — ein eig. Imper., nicht permiss. (*Grot.*), auch nicht ein vorwerfender (*Chrys.*). Aber alles was man zu Hülfe nimmt: die Voraussetzung, dass J. den Entschluss des Verraths für unwiderruflich und jeden Versuch ihn zu erschüttern für vergeblich gehalten (*Schweiz.*), die Absicht den Ueberlästigen, welcher die letzten kostbaren Stunden des vertraulichen Beisammenseins J. mit seinen Jüngern störte, zu entfernen (*Lck.*, ähnl. auch *Bmgt.-Cr.*) — reicht nicht hin diese Rede zu mildern. 'Nur ist es keine fatalistische Härte (*de W* 3.), auch liegt nicht darin, dass J. den Jud. zum Verrathe *aufgefordert* habe (*Bretschn.*), sondern auch h. blickt bei J. das Bewusstsein einer göttlichen Bestimmung hindurch, der gegenüber keine Verzögerung rettet. Für Judas aber war der Zeitpunkt gekommen, wo „die innere Entscheidung sittlich der äusseren That gleichkam" Und „der Triumph über das zum Mittel des Heils herabgesetzte Böse kann, bevor noch die That geschehen, vor dem Bösen selbst nicht ausgesprochen werden, ohne dadurch den Charakter einer Sollicitation für denselben zu erhalten" (*Thol.*). Was Matth. 26, 25. anführt, hält *de W.* für ganz unwahrsch. (?).'

Vs. 28. *οὐδείς*] auch nicht Joh., der zwar den Verräther erkannte, aber die Nähe seiner That nicht ahnete (*Lck.*). — Vs. 29. *ἀγόρασον εἰς τὴν ἑορτήν*] Diese Vermuthung beruht auf der Voraussetzung, dass das Fest noch nicht (vgl. Vs. 1.) begonnen hatte '(geg. *Wies.* Syn. S. 366. *Luthdt. Thol. Hengstbg.*). Zwar war auf Grund von 2 Mos. 12, 16. das Einkaufen für Speise erlaubt, allein unter *ἑορτή* kann keine andere als Vs. 1., die mit dem Passahmahl begann, gemeint sein, folglich hier nicht der Theil des Festes, der nachher eintrat. Vgl. *Blk.* Beitr. S. 129. *Wichelh.* S. 157. *Hilgfld.* Paschastr. S. 147.' *τοῖς πτωχοῖς ἵνα*] Trajection wie nachher Vs. 34. 1 Cor. 9, 15.; 'für den Uebergang in die orat. indir. vgl. *Win.* Gr. §. 63. 2.' — Vs. 30. *εὐθέως ἐξῆλθεν*] *Lachm.* u. *Tschdf.* T. *ἐξῆλθεν εὐθύς*. — *ἦν δὲ νύξ*] *es war aber Nacht;* nicht: *die Nacht fing erst an.* Der Evglst. scheint damit andeuten zu wollen, dass die zum Verrathe schickliche Zeit da war. 'Die chronologische Bedeutung der WW. ist nicht die einzige, aber auch nicht auszuschliessen (*Hengstbg.*).'

Vs. 31—35. *J. kündigt seinen Tod an.* — Vs. 31. *ὅτε οὖν*

ἐξῆλθε] οὖν lassen *Griesb. Scho.* weg, aber gegen den *Lachm.* u. *Tschdf.* T. und bloss nach constantin. ZZ., welche zum Theil (*Chrys. Theoph. Euthym.* Syr. Arr. Pers.) wie *Beng. Paul.* u. A. den Satz mit dem Vorhergeh. verbinden, was sicher falsch ist. *Lck.* bemerkt, dass Joh. zu Anfang einer ganz neuen Rede nicht λέγει setzt, ⌜u. *Ew.*, der die WW. ὅτε ἐξῆλθεν auch zum Vorhergeh. zieht, glaubt doch, dass h. ὅτε οὖν ἐξῆλθεν durch einen alten Fehler ausgefallen sei.⌝ νῦν ἐδοξάσθη] Prolepsis oder Praet. proph., noch stärker als ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ 12, 23. Hier wie dort ist von J. Verherrlichung auf Erden die Rede: dort mehr in Beziehung auf äussere Anerkennung, h. im sittlichen Sinne in Beziehung auf die Offenbarung seines göttlichen Charakters im Tode, vgl. Anm. z. 1, 14. ⌜*Hengstbg.* bezieht es auf die Vergangenheit, auf Alles, was J. gethan hat, so lange es Tag war; aber dazu nöthigt Vs. 32. keineswegs.⌝ κ. ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] Die Verherrlichung des Sohnes und Vaters ist immer gegenseitig (vgl. 11, 4.): letztere d. h. die Anerkennung Gottes (12, 28.) ist bedingt durch eben jene Offenbarung des Göttlichen in J.; auch hat er durch seinen Tod das Werk Gottes vollbracht (17, 4.) und somit Gott verherrlicht. ἐν αὐτῷ] *durch ihn* (*Lck.*); besser: *in ihm*, in seiner Person, 1 Cor. 6, 20. (*Bez.*). — Vs. 32. εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] ⌜Dieser Satz, welcher nicht mit *Schlz.* aus dem T. zu werfen ist (*Lachm.* hat ihn in Klammern), ist Vordersatz eines logischen Schlusses, εἰ = quandoquidem (*Bmgt.-Cr.*), die Verherrlichung Gottes als geschehen vorausgesetzt (Vs. 31.).⌝ κ. ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ] Diess ist von der himmlischen Verherrlichung J. (von seinem Sitzen zur rechten Hand Gottes) zu verstehen, an die aber nicht schon bei Vs. 31. zu denken ist; es ist ein Stufengang: erst J. irdische Verherrlichung im Tode, die dadurch bedingte Verherrlichung Gottes, und die durch Beides bedingte Verherrlichung J. im Himmel. ⌜*Luthdt.* denkt auch h. an die Verherrlichung durch den Tod, was aber den Vordersatz gegen sich hat.⌝ ἐν ἑαυτῷ] nicht: *durch sich selbst*, sondern: *in sich selbst*, in der Einheit mit sich, durch die Aufnahme in die göttliche Herrlichkeit (17, 5.). καὶ εὐθύς] Diese himmlische Verherrlichung wird sogleich nach dem Tode Statt finden. — Vs. 33. ἔτι μικρόν] = עוֹד מְעַט Ps. 37, 10.; ergänze nicht χρόνον — 7, 33. — (*Bretschn.*) oder διάστημα. τοῖς Ἰουδ.] ⌜diesen aber in strafender Beziehung und unter drohender Hinzufügung von οὐχ εὑρήσετε. οὐ δύνασθε] bez. h. nur die zeitweilige Unmöglichkeit (vgl. Vs. 36. 14, 2 f.).⌝ Uebr. s. zu 7, 33 f. und 8, 21.

Vs. 34 f. Vgl. *Kölbing* St. u. Kr. 1845. S. 685 ff. *Das Gebot der Liebe* ist gleichsam ein Vermächtniss des scheidenden Freundes. καινήν] Dieses Merkmal kann sich nicht auf J. bisherige Belehrungen (*Beng. Klng.*), sondern nur auf das A. T. beziehen. Da nun streng genommen das Gebot der Liebe schon 3 Mos. 19, 18. vorkommt, mithin nicht *neu* zu sein scheint, so hat man theils diesem W. eine andere Bedeutung aufdringen: *vortrefflich* (*Hackspan*, *Hamm. Wlf.* nach Ps. 33, 3. Apok. 5, 1.), *ein letztes* (*Heum.*), *nie veraltend* (*Olsh.*), oder es adverb. nehmen wollen (*Eichh.*, wogg. *Win.* §. 54.

2. S. 402 f.), theils hat man die Neuheit des Gebots mehr oder minder unrichtig zu rechtfertigen gesucht durch die *Art* der gebotenen Liebe, welche als christliche Bruderliebe zu denken (*Grot.*), oder durch den *Umfang* derselben, insofern sie Juden und Heiden umfasse (*Cleric.*), oder durch das *Maass* derselben, indem das alttest. Gebot fordere den Nächsten zu lieben *wie sich selbst*, dieses aber wegen des *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς mehr als sich selbst* (*Cyr. Theoph. Euthym. Knpp. Mey. Lck. Thol. Kuin. Mai. Hlgfld. Ew.*), welches Letztere aber selbst in Beziehung auf die sich aufopfernde Liebe keinen richtigen Sinn hat, eine andere Wortstellung, nach welcher *καθὼς* - - *ὑμᾶς* zur Hauptermahnung gezogen werden müsste, voraussetzt und mit Vs. 35. streitet, dagg. in 15, 12. (vgl. die Erkl.) keinen Haltpunkt hat. So sagt denn *de W.*: „Das Gebot der Liebe ist wirklich neu, insofern darin das *Princip* des neuen von Christo gebrachten Lebens liegt. (Hätte J. vorher bei Einsetzung des heil. Abendmahls vom neuen Bunde gesprochen, so wäre seine Rede noch klarer gewesen.) Das Gebot 3 Mos. 19, 18. geht einestheils zunächst auf Volksgenossen (vgl. Matth. 5, 43.), und anderntheils, wenn es sich auch nach Analogie anderer Stellen, Vs. 34. 2 Mos. 23, 9., erweitern lässt, so nimmt es doch nicht eig. die Stelle des allgemeinen klar erkannten und lebendig anregenden Princips ein. J. verleiht ihm zwar diese Bedeutung (Matth. 22, 39.), aber nur durch geistig tiefe vollendende Auffassung (Matth. 5, 17.). Im A. T. herrscht die Gerechtigkeit und der volksthümliche Particularismus vor. Vgl. LB. d. Sittenl. §. 89—91. J. will sagen: Ich gebiete euch durch eine Liebe, wie sie bisher noch nicht unter den Menschen geherrscht hat, ein neues besseres Leben zu beginnen.“ So aber liegt die Neuheit der Liebe immer mehr in ihrer Wirkung, als in ihrer Art. Jene ist nicht auszuschliessen; diese aber ist neu, wegen der neuen Triebkraft, der Liebe Christi, die ihr innewohnt (vgl. *Luthdt. Ebr. Mey.*), wozu man immerhin das neue Vorbild hinzunehmen (*Stier*) mag. *καθὼς* *ἀλλήλους*] bildet einen Parallelsatz des Vorhergeh.: des Nachdrucks wegen ist *καθὼς ἠγ. ὑμ.* vorangestellt. — Vs. 35. *ἐν τούτῳ*] *daran*, vgl. 1 Cor. 4, 6. *Win.* §. 48. 3. S. 345. *ἐμοὶ μαθηταί*] allgemein: *meine Jünger*, Nachfolger, so dass das Gebot der Liebe und das in ihr liegende Merkmal der Jüngerschaft für alle Christen gilt. Vgl. 1 Joh. 3, 10 ff.

Vs. 36—38. *Vorhersagung der Verleugnung Petri.* Vgl. Matth. 26, 31 ff. Mark. 14, 27 ff. Luk. 22, 31 f. — Vs. 36. Petr. (nach dem vom Evglst. durchgeführten Typus) hat das *ὑπάγω* Vs. 33. nicht verstanden, und fragt, wohin J. gehe; dass sich seine Frage an Vs. 35. anknüpfe (*Lck.*), kann ich nicht finden. *οὐ δύνασαι κτλ.*] ist eig. keine erklärende Antwort (*ἀκολ.* ist dem obigen *ἐλθεῖν* gleich), sondern wendet das Gesagte nur näher auf Petr. an mit hinzugefügter Hinweisung auf seinen einstigen Märtyrertod. Statt *ὕστ. μοι* l. *Lachm. Tschdf.* *ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον* nach BC*LX *Sin.* 1. 33. Vulg. *Orig.* al. — Vs. 37. *διατί - ἄρτι*] Die Codd. C*DLX schalten *νῦν* ein vor *ἀκολ.*, und CLX al. lassen *ἄρτι* weg; *Lachm. Tschdf.*

wie gew. — Petr. hat die WW. richtig von aufopfernder Nachfolge verstanden, und seinem lebhaften Charakter gemäss will er gleich jetzt dazu schreiten. — Vs. 38. ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς] *Lachm. Tschdf.*: ἀποκρίνεται (nach ABC*LX *Sin.* 1. 33. u. a. Minuscc.) Ἰησοῦς (αὐτῷ lassen aus ABC*DKLMX *Sin.* 13. 33. etc. Vulg. ms. a. Ueberss.; ὁ lassen aus ABC*DKLX *Sin.*). τὴν ψυχήν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; ἀμὴν κτλ.] Die Frage ist zweifelnd; ähnl. 1, 51 f. φωνήσει] ungew. bei οὐ μή (vgl. aber 8, 52., und gerade in der Parall. b. Luk.); die Codd. ABK *Sin.* mehr. Minuscc. *Tschdf.*: φωνήσῃ. Das W. der Vorhersagung fast wörtlich gleichlautend mit Matth. 26, 34. Mark. 14, 30. Luk. 22, 34., die sonstige Darstellung bei diesen Evangg. aber verschieden; in Ansehung des Zeitpunkts (während der Mahlzeit oder wenigstens noch im Hause in der Stadt) stimmt Luk. mit Joh.

III. Cap. 14. *Fernere Reden J. in Beziehung auf seinen Tod.* — Vs. 1—11. *Ermunterung zum Vertrauen auf Gott und J. durch die Hoffnung der Wiedervereinigung mit ihm bei Gott, und Erläuterung darüber.* — Vs. 1. μὴ ταρασσέσθω κτλ.] ταράσσεσθαι sonst (11, 33. 13, 21.) von andern Gemüthserschütterungen, h. wie 12, 27. von der Furcht, nämlich vor dem Abschiede J., 'nicht: vor dem eigenen Geschicke der Jünger (*Bmgt.-Cr.*)'; nicht von der durch die vorhergesagte Verleugnung Petri bewirkten Erschütterung (*Theoph.*). πιστεύετε πιστεύετε] Beide Mal Imperr., 'die nur die affirmative Wendung des Imp. μὴ ταρασσ. sind,' und in der Bedeutung *vertrauet*; denn *Glauben* als Meinung hatten sie wohl (*Theoph. Euthym. Knpp.* scr. var. arg. p. 273 sqq. *Kuin. Lck. Thol. Mey. Mai. Luthdt. Stier, Ew.*). Die Erkl.: *Ihr glaubet ja an Gott, so glaubet auch an mich* (*Erasm. Bez. Grot. Olsh.*) hat besonders das gegen sich, dass die Jünger ebensosehr des lebendigen vertrauensvollen Glaubens an Gott als an J. ermangelten. Falsch *Luth.*: *Glaubet ihr an Gott* ! (als wenn εἰ πιστ. stände), *so glaubet ihr auch an mich.* εἰς ἐμέ] *auf mich* als den Vermittler, das Ebenbild Gottes. Die auffallende Stellung der WW. vor dem Verb. macht einen schicklichen Nachdruck. — Vs. 2. Ein Grund dieses Vertrauens oder vielmehr eine besondere Richtung desselben ist die Ueberzeugung, dass Gottes Himmel (der auch sonst dessen *Wohnung* Ps. 33, 14. Jes. 63, 15. h. kindlich-bildlich dessen *Haus* genannt wird) gross genug sei alle Angehörigen J. aufzunehmen, indess dieser als Vorläufer hingeht gleichsam um ihnen Wohnung zu machen. πολλαί] nicht: *verschiedenartig* im Sinne der Alten (*Clem. Al. Basil. Theod.* u. A. b. *Lmp.*) oder der Neuern (welche eine Wanderung der Seelen durch die Gestirne träumen), sondern *zahlreich*, ἱκαναὶ δέξασθαι καὶ ὑμᾶς συνεσομένους ἡμῖν ἀεί (*Euthym.*). εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν] *wo nicht, so hätte ich es euch gesagt* (vgl. 4, 10.), würde ich es euch sagen; 'eine „ziemlich naive" (*de W.*) Betheuerung der Wahrheit, die ihren Grund darin hat, dass J. die Jünger über einen so „wesentlichen Punkt ihrer Hoffnung" nicht im Ungewissen lassen konnte' (*Calv. Bez. Knpp. Lck. Thol. Olsh. Mey. Bmgt.-Cr. Mai.*). Es muss ein Punkt gesetzt werden. Die Verbindung mit dem Folg.: *Wenn es nicht so wäre, so würde ich*

euch sagen: ich gehe hin u. s. w. (*Euthym. Erasm. Luth. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 464. *Ebr.*), wofür die *Lachm.* u. *Tschdf.* LA. ὅτι vor πορεύομαι benutzt werden kann, ist unstatthaft, weil dadurch das Hingehen etwas Problematisches wird, da es doch nach Vs. 3. etwas Gewisses ist: wesswegen *Käuffer* den Gewaltstreich thut und die WW. καὶ - τόπον aus dem Texte wirft. Gegen die Erkll. *Laroche's* in St. u. Kr. 1830. I. 114 ff. *Beck's* ebend. 1831. I. 130 ff. *Lck.* ʿAuch *Ew.* verbindet mit dem Folg. u. fasst den Sinn fragend: *wenn nicht, würde ich euch gesagt haben: ich* u. s. w.? so dass sich J. auf einen im Ev. nicht aufbewahrten Ausspruch bezöge.ʾ πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν] (wie das nachherige πάλιν ἔρχομαι) als πρόδρομος (Hebr. 6, 20.); Gedanke: der Hingang J. ist die Bedingung, unter welcher die Jünger folgen können; er ist für die himmlischen Verhältnisse nicht das fortbildende (*Olsh.*) — denn es handelt sich h. bloss um das Eingehen in dieselben — sondern das berechtigende Princip (*Lck.*).

Vs. 3. Die Auslassung von καί vor ἑτοιμ. (*Matth. Lachm. Hofm.*) ist wahrsch. aus der LA. ἑτοιμάσαι DM etc. entstanden. πάλιν ἔρχομαι] nach d. Alt. *Lmp. Mey. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 194. *Hilgfld.*: am Ende der Tage als triumphirender Messias; *Grot. Kuin. Lck. Thol. Olsh. Fromm. Köstl.* hingegen nehmen die Rede im bildlich-geistigen Sinne (wie Vs. 18.) von der Aufnahme in die selige Gemeinschaft im Himmel. *Lck.* denkt sich das innere Verhältniss der Gedanken so: „Jeder Fortschritt der geistigen Gemeinschaft und Gegenwart des Erlösers bei seinen Jüngern (das ist ihm also sein „Kommen“) mehrt die Bürgschaft auch nach dem Tode mit ihm im seligen Himmelsleben vereinigt zu werden.“ *Olsh. Mai.* denken unter dem Kommen J. geradezu die Mittheilung seines Geistes. Allein bei dem ἔρχομαι konnte ein Urchrist kaum umhin an die Zukunft J. zu denken, mit welcher man die Vereinigung der Gläubigen mit ihm hoffte Matth. 24, 31. 1 Thess. 4, 17. Joh. schweigt zwar sonst von dieser Zukunft (vgl. 21, 22.), aber wohl nur weil die gew. judaisirende Vorstellung davon seinen Lesern nicht zusagen mochte. Hier u. Vs. 18. berührt er sie, lässt aber die Vorstellung unbestimmt und ins Geistige überschweben, ʿobwohl sicher der Gedanke der persönlichen Wiederkehr — der ganzen Sprache gemäss — zu Grunde liegt, und auch nicht in den Begriff des Zusichnehmens im Tode (*Bmgt.-Cr. Reuss*) abgeschwächt werden darf. *Stier* denkt an das ganze mit der Auferstehung beginnende, in der Parusie vollendete Wirken J.ʾ — Vs. 4. Wohin J. ging und wie man ihm folgen konnte (τὴν ὁδόν vgl. Vs. 6.), war allenfalls aus Vs. 2 f. klar: nach *Olsh.* noch mehr durch die von ihm zwischen Cap. 13. u. 14. gesetzte symbolische Handlung des Abendmahls. Die kürzere LA. der Codd. BC*LQX *Sin.* 33. (auch b. *Tschdf.*): *κ. ὅπου (ἐγὼ) ὑπάγω, οἴδατε τὴν ὁδόν, und dahin, wohin ich gehe, wisst ihr den Weg*, dürfte die urspr. sein.

Vs. 5. Thomas vertritt h. wie 20, 25. den nach Klarheit und Gewissheit suchenden Verstand. Statt καὶ πῶς - εἰδέναι *Lachm.*: *π. οἴδαμεν τὴν ὁδόν* (*Tschdf.* behält dazu καί bei), aber bloss nach

BC*; denn D hat τὴν ὁδ. οἴδ., und L lässt bloss καί weg, das h. sehr passend ist, vgl. 9, 36. 'Sin. hat die gew. LA., setzt aber δυνάμεθα ans Ende.' — Vs. 6. J. fasst bloss die zweite Frage als unmittelbar zum Praktischen führend auf. ἡ ὁδός] *der Weg*, näml. durch den ihr zum Vater kommen könnt: es ist mehr als ὁδηγός, wobei eine bloss äusserliche Verbindung mit ihm denkbar bliebe, während jenes eine innere voraussetzt, wie man *im, auf dem Wege* ist. καί] Mit *Mey.* es epexegetisch als *nämlich* zu nehmen scheint gegen die Einfachheit des johann. Styls zu sein: die Begriffe neben einander gestellt erklären sich allerdings gegenseitig. ἡ ἀλήθεια] ist mehr als die Wahrheit des so eben Versicherten (*Euthym.*: ὅτι ἀληθεύω κ. πάντως ἔσται ταῦτα), sondern der Begriff des *Weges* von einer andern Seite, näml. der zu Gott führenden Erkenntniss gefasst, welche J. nicht bloss lehrt, sondern selbst ist. ἡ ζωή] ist nicht mit *Euthym.* auf die Ueberwindung des Todes zu beziehen, sondern allgemein *das Leben an sich*, das göttliche Leben, der die Gemeinschaft mit dem Vater und die Wahrheit umfassende Begriff; und zwar ist dieses Leben ein J. einwohnendes, seine Persönlichkeit selbst, vgl. 1, 4. οὐδεὶς ἔρχεται κτλ. bezieht sich auf die Vorstellung ἡ ὁδός, dagg. εἰ ἐγνώκειτέ με κτλ. Vs. 7. auf die ἀλήθεια. Der particularistische Grundsatz, dass Niemand zum Vater kommt als durch Christum, wird in Beziehung auf diejenigen, die ihn als den geschichtlichen nicht kennen, dadurch gemildert, dass er auch der ewige (ideale) Logos ist. — Vs. 7. εἰ ἐγνώκειτέ με, κ. τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν] Die LA. ἂν ᾔδειτε in BC*LQX 1. 33. '(Sin. liest dafür γνώσεσθε)' verdient Berücksichtigung; doch kann sie aus 8, 19. entlehnt sein. Der Gedanke wie dort; nur dass der Vorwurf durch die gleich nachher ausgesprochene Hoffnung gemildert ist. καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε] *Aber von nun an* (hoffe ich) *erkennet ihr ihn.* Die Weglassung des καί in BC*L(Q?)X 33. halte ich nicht für nothwendig, weil der logisch geforderte Gegensatz durch die adversative Fassung desselben gewonnen werden kann. Mehr. Ueberss. drücken das Fut. γνώσεσθε aus, auch *Sin. Chrys. Aug.* lesen und *Kuin.* erklärt so; aber das Praes. steht richtig in Verbindung mit ἀπ' ἄρτι von dem eben Beginnenden. κ. ἑωράκατε αὐτόν] *ihr habt ihn* (in mir) *gesehen.* Man darf nicht mit *Seml. Kuin.* das Praet. als Fut. nehmen: es steht wie 9, 37.

Vs. 8. Philippus, das ὁρᾶν nach dem bekannten Typus missverstehend, fordert eine Theophanie, ein sichtbares Kommen Gottes zum Gerichte wie Mal. 3, 1. δεῖξον] *lass sehen*, erscheinen, vgl. 2, 18. καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν] *und so* (καί consecut.) *genügt es uns;* damit ist all unser Begehren erfüllt. — Vs. 9. J. beklagt sich mit Wehmuth über die sich in dieser Rede aussprechende Unempfänglichkeit für die stille geistige Offenbarung Gottes in ihm, der in der Einheit mit dem Vater gelehrt und gewirkt hatte. τοσοῦτον - - εἰμι] *so lange Zeit bin ich bei euch* (gewesen). Das Praes. schliesst die Vergangenheit als in die Gegenwart hereinreichend in sich, vgl. 8, 58. καὶ οὐκ ἔγνωκάς με] näml. in der Einheit mit dem Vater. καὶ πῶς σὺ λέγεις κτλ.] Hiermit verweist J. dem Ph., dass er den Vater auf eine leib-

liche oder directe Weise sehen will. — Vs. 10. Nun weist J., das undeutliche und paradoxe ὁρᾶν mit dem deutlichen πιστεύειν vertauschend (denn es ist vom Schauen des Glaubens die Rede), bestimmt auf sich hin, als der in der Einheit mit dem Vater sei. ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ κτλ.] vgl. 10, 30. 38. τὰ ῥήματα - - ἔργα] Hiermit weist J. auf die besondern Mittel hin, durch welche der Vater sich in ihm offenbare. Der Satz ist durch Breviloquenz ungenau, und der Gegensatz einseitig wie 8, 28. Statt dass zwei parallele Sätze in Gegensatz stehen, steht einmal nur der eine, das andere Mal der andere. Vollständig müsste der Gedanke so ausgedrückt sein: „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber; und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber; sondern der Vater, der in mir ist, er lehrt mich die WW. und thut die Werke.“ Vgl. *Schtt.* opuscc. p. 165 sqq. Man hat diese Kürze dazu gemissbraucht ῥήματα und ἔργα für einerlei zu nehmen (*Nöss.* opuscc. II. 388.). And. finden die erstern mit unter den letztern begriffen (*Stark*), und diess ist insofern richtig, als ohne eine gewisse zwischen ῥήμ. und ἔργ. stattfindende Einheit eine solche Rede-Zusammenziehung gar nicht möglich wäre. ἔργα bezeichnet die Wirksamkeit J. im Allgemeinen, so jedoch, dass dabei vorzüglich an die Wunder gedacht ist. ὁ ἐν ἐμοὶ μένων] das verstärkte ὁ ἐν ἐμοὶ ὤν, die beständige Einheit mit Gott ausdrückend. — Vs. 11. ἐστιν tilgen *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* nach hinr. ZZ. διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ κτλ.] vgl. 10, 38. *αὐτά, selber*, abgesehen von der Person.

Vs. 12—14. *Ermunternde Verheissung künftiger Wirksamkeit.* Der Zusammenhang mit dem Vorhergeh. ist durch J. Absicht zu trösten bedingt; die Erwähnung der *Werke* aber Vs. 11. führt auf den besondern Trostgrund, der in der gleichen, ja noch grössern Wirksamkeit liegt. Einen nähern Zusammenhang suchen *Lck.* und *Schtt.* p. 177. nachzuweisen. — Vs. 12. μείζονα] ist wie 5, 20. zu nehmen; nicht s. v. a. πλείονα (*Lmp.*), nicht hyperbolisch gesagt (*Theoph.*), nicht von dem damit verbundenen Erfolge zu verstehen (*Schtt. Stier*): aller solcher Künsteleien ist man überhoben, wenn man unter den ἔργ. die Wirksamkeit für die Verbreitung des Ev. versteht, welche bei den Jüngern der Extension nach grösser als bei J. war, vgl. 4, 36 ff. (*Lck. Thol. Mey. Klng. Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Ew.*). ὅτι - πορεύομαι] Hiermit ist der Grund des Vorhergeh. angegeben. Es fragt sich aber, ob man nach πορεύομαι mit *Bez. Scho. Bmgt.-Cr. Luthdt.* u. A. einen Punkt, oder mit *Grot. Griesb. Lachm. Knpp. Lck. Mey. Tschdf. Stier, Ew.* ein Komma setzen soll. Im letztern Falle ist der Satz bloss Ueberleitung zum Folg., dass J. beim Vater die Erhörung ihrer Gebete bewirken werde; im ersten Falle muss man einen selbstständigen Gedanken darin finden (wie Vs. 28. 16, 10.), welcher nicht sein kann: „*denn ich gehe weg*, und euch kommt es fortan zu zu wirken“ (*Chrys. Theoph. Erasm. Strr.*); eher: „denn ich werde zur göttlichen Machtvollkommenheit erhoben“, wofür indess alle Deutlichkeit fehlt; auch drängt die Rede zum Folg. fort; am besten so, dass der Weggang J. als Bedingung der höheren *Aus-*

rüstung der Seinen (*Bmgt.-Cr.*) und der ihr entsprechenden *Erweisung* (*Luthdt.*) dargestellt wird; vgl. 16, 7.' — Vs. 13. ὅ τι ἂν αἰτήσητε κτλ.] ist theils durch den Zusammenhang, theils durch das ἐν τῷ ὀνόματί μου (*in meiner Sache* oder in der auf den Glauben an mich und mein Bekenntniss sich gründenden Gesinnung) auf das Wirken für das Reich Gottes zu beschränken. So findet sich 1 Joh. 5, 14. die Bedingung κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ; Matth. 7, 7. wird durch Luk. 11, 13. (wohl zu stark) beschränkt, und auch Matth. 21, 22. ist zu beschränken. ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ] *im Sohne* (13, 31.), in der Sache, Person desselben.

Vs. 15—26. *Verheissung des heil. Geistes und der Wiederkehr Christi.* Vs. 15—17. *Die erstere Verheissung.* — Vs. 15. τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμάς] nicht bloss die sittlichen Gebote, sondern auch die übrigen Lehren, vgl. 12, 49. Ueber τηρεῖν vgl. 8, 51. Dieses Halten der Gebote durch Liebe bedingt ist die Bedingung der folg. Verheissung. — Vs. 16. ἄλλον παράκλητον] *einen andern* (statt meiner) *Beistand, Berather, Helfer, advocatum* (*Tertull. Aug. Calv. Bez. Knpp.* scr. v. arg. p. 125 sqq. und die meist. Neuern), vgl. 1 Joh. 2, 1., wo es mit etwas anderer Wendung *Fürsprecher, Sachwalter* heisst; nicht: *Tröster* = παρακλήτωρ (*Orig. Chrys. Theoph. Euthym. Hieron. Luth.*, vgl. *Suic.* Thes eccles. s. h. v.); nicht: *Lehrer* (*Theod. Mopsv. Ernesti, Luthdt. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 17.). — Vs. 17. τὸ πνεῦμα τ. ἀληθείας] *den Geist der Wahrheit*, den Geist Gottes, der das Princip der Wahrheit ist, sie lehrt (16, 13.) und durch deren Kraft Selbstständigkeit, Entschlossenheit und Festigkeit verleiht (Matth. 10, 19 f.), mithin die Stelle des in Christo verlornen Beistandes vertritt. Die Erscheinung dieses Geistes ist religiöse Begeisterung; er selbst aber ist ein selbstständiges göttliches Princip, Gott selber. 'An Stellen, wie dieser, kommt man mit dem „Schein einer persönlichen Beschreibung" (*Bmgt.-Cr.*) des Geistes nicht aus; h. wie überall, wo er als Stellvertreter J. und in Beziehung zu dessen fortzusetzender Thätigkeit unter den Gläubigen genannt wird (vgl. Vs. 26. 15, 26. 16, 7. 13.), ist der Geist gewiss persönlich gedacht. Dafür spricht der Begriff von παράκλητος, die Parallele mit J. u. A. m. unabweislich (*Köstlin* S. 108 f. *Hofm.* Schriftbew. I. S. 192.). Dagegen, wo der Geist mit der Thätigkeit des persönlichen J. noch zusammenfällt (1, 33. βαπτίζ. ἐν πνεύματι; 20, 22. λάβετε τὸ πν. ἅγ.) oder nicht gerade als Stellvertreter J. gedacht ist (7, 39. 3, 34.), tritt das Persönliche mehr zurück. Selbst da, wo das metaphysische Verhältniss des Geistes zu Gott berührt wird, weisen die Ausdrücke nicht mit gleicher Bestimmtheit, wie bei dem Logos, auf eine persönliche Gegenüberstellung hin und lassen sich sogar anders deuten (vgl. 15, 26.). Indess ist die unbestimmtere Ausdrucksweise nach der bestimmteren zu fassen.' Für diesen Geist haben die Jünger Empfänglichkeit, die Welt aber nicht. οὐ δύναται λαβεῖν] bezeichnet die Unempfänglichkeit als inneres Factum. ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ κτλ.] giebt den Grund davon an, der darin liegt, dass sie ihn weder *erfahren* (inne werden) noch *erkennen* (sich zum Bewusstsein bringen)

kann. ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό] nicht: *ihr werdet ihn erkennen* (Vulg. a. Ueberss. *Kuin.*), sondern: *ihr erkennet ihn* (potentia) schon jetzt: der Gegensatz der Jünger und der Welt ist als gegenwärtig gedacht. Anders ist es mit μένει, welches *Mey.* auch als Praes. fassen will. Zwar ist es nicht mit Vulg. u. a. Ueberss. (auch *Ew.*) im Fut. zu übersetzen, aber auf die Zukunft zu beziehen; denn der Geist ist ja in der That noch nicht gegenwärtig (und es von der Potenz zu verstehen geht wegen παρά und 7, 39. nicht an); auch folgt im parallelen Satze das Fut. ἔσται (wofür nicht mit *Lck. Luthdt.* nach *Lachm.* aus BD* 69. etc. ἔστι zu lesen ist). Das γινώσκετε führte den Evglst. darauf auch h. das Praes. zu setzen, so dass er Gegenwart und Zukunft, Bedingendes und Bedingtes in einander laufen liess. Uebr. ist παρ' ὑμῖν μένει in Ansehung des μέν. mehr als ἐν ὑμῖν ἔσται, in Ansehung des παρά aber weniger.

Vs. 18—21. *Verheissung der Wiederkehr Christi.* — Vs. 18. ὀρφανούς] *verwaist:* ohne Beistand (παράκλητος), jedoch wird dieser Beistand in einer andern Form verheissen. ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς] ist ein anderes Kommen (Wiederkommen) als Vs. 3., indem es sich nicht auf die Einführung in den Himmel bezieht. Wechselgedanken sind: ὑμεῖς θεωρεῖτέ με Vs. 19., ὄψεσθέ με 16, 16., πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς 16, 22. Gegen die alte von *Käuffer*, *Hilgfld.* wieder empfohlene Erkl. von J. Auferstehung (*Theoph. Euthym. Bez. Grot.*) lässt sich einwenden: dass durch diese den Jüngern weder die ζωή (Vs. 19.) noch das Bewusstsein der Einheit Christi und ihrer selbst mit Gott (Vs. 20.), noch eine unvergängliche Freude (16, 22.) zu Theil wurde, auch das nicht sogleich eintrat, was 16, 23. verheissen wird, dass sie keine Frage mehr an Christum richten würden, vgl. AG. 1, 6.; dass das Wiederkommen J. Vs. 21. von ihrer Gesinnung abhängig gemacht und die Freude des Wiedersehens 16, 22. durch den Sieg in einem innern Schmerzenskampfe 16, 21. bedingt wird; dass das ὄψεσθέ με 16, 16. in Verbindung steht mit dem ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, was eher auf den Weggang des Auferstandenen als auf dessen Erscheinung führt; endlich dass 16, 25. die vorhergeh. Rede ὄψομαι ὑμᾶς zu den παροιμίαις gezählt wird. Daher haben *Luth. Calv. Kuin. Lck. Thol. Olsh. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. Fromm.* S. 474 ff. *Köstl.* S. 192 ff. *Reuss* S. 67. *Stier*, *Ew. Weiss* S. 273. das Kommen und das Schauen von der geistigen Gemeinschaft der Jünger mit Christo erklärt, so dass es wesentlich mit der Ertheilung des Geistes Eins und nur modalisch davon verschieden wäre. Allein es müsste auffallen, wenn J. auf seine Auferstehung, die er doch früher angedeutet haben soll, gerade in diesem Augenblicke nicht hingewiesen hätte, wo die Jünger dieses Trostes am meisten bedurften; und es ist unnatürlicher Zwang bei dem ἐγὼ ζῶ nicht daran denken zu sollen. Was die angef. Gegengründe betrifft, so gelten sie nur für die leibliche Ansicht von der Auferstehung, und auch für diese nicht ganz, da ja alle die mit dem Kommen und Wiedersehen J. verbundenen Wirkungen sowie selbst die Ertheilung des Geistes durch die Thatsache der Aufstehung wenigstens bedingt waren; aber man muss mit

jener Ansicht noch eine höhere verbinden, die näml., dass die Auferstehung J. nicht bloss Sache der äussern, sondern auch der innern Anschauung war (nach *Str.* u. *Wsse.* nur der letztern). Es ist daher das Richtigste nach Analogie von 5, 21 ff. 14, 3. einen Doppelsinn anzunehmen (*Lmp. Beng. Kuin. Ebr.*), so jedoch, dass an das leibliche Wiederkommen J. (sowie an sein Kommen zum Gerichte — denn an dieses wird ja vermöge des von Judas gemachten Einwurfs Vs. 22. auch gedacht) nur angespielt wird, und der geistige Gedanke die Oberhand hat. ʽWenn gegen diese Erklärung eingewendet wird, dass die Ausdrücke nichts Doppelsinniges enthalten (*Lck. Mai.*), so muss gesagt werden, dass ja Vs. 18. seine nähere Bestimmung aus Vs. 19. enthält und, da dort der erste Satz *ἔτι μικρὸν κτλ.* sicher sich auf das Leibliche mit bezieht, kein Recht ist, das *θεωρεῖτε* rein geistig zu fassen. Das *ἔρχεσθαι* und *θεωρεῖν* durchdringen sich aber gegenseitig. Rein innerlich, adäquat dem *ἀγαπᾶν*, wird in richtigem Vorschritt das *ἔρχεσθαι* erst Vs. 24. Die Anschauung, welche unter dem Kommen J. auch hier die Parusie versteht (*Aug. Luthdt. Hofm.* Schriftbew. I. S. 193 f.), hat allerdings die Beziehung auf Vs. 3. und den Umstand für sich, dass bei jedem and. Kommen J. die Gemeinde nicht ganz aufhört verwaist zu sein (vgl. 2 Cor. 5, 6.), aber das Bewusstsein seiner Nähe wird doch durch das Sehnen *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Cor. 5, 8.) nicht ausgeschlossen, und die h. angeknüpfte Verheissung, dass Gott u. Chr. bei den Jüngern Wohnung machen (Vs. 23.), ist doch eine andere als die des Seins wo er ist (Vs. 3.); auch kann man nicht sagen, dass die Erkenntniss, von welcher Vs. 20. redet, erst mit der Parusie eintreten wird, bei der übrigens nicht bloss die Jünger (so h.), sondern auch die Welt ihn sehen wird; das *ἔτι μικρόν* endlich (Vs. 19.) ist zwar nicht entscheidend (vgl. 1 Joh. 2, 18. Apok. 22, 7. 12.), aber macht bedenklich.ʼ

Vs. 19. *ἔτι μικρὸν καὶ*] = עוֹד מְעַט וְ Ps. 37, 10. *ὁ κόσμος ..θεωρεῖ*] leiblich. *ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με*] leiblich-geistig. *ὅτι ἐγὼ ζῶ*] ʽDas Praes. u. der Begr. weist auf das Leben, welches J. ununterbrochen eignet, weil er dasselbe ist; den Tod überwindet es, im Auferstandenen erscheint es (Luk. 24, 5.) u. in der Verklärung erweist es sich.ʼ *ὑμεῖς ζήσεσθε*] ʽrichtig *Mey.*: ihr werdet derselben, keinem Tode verfallenden *ζωή* theilhaftig sein; etwas enger versteht es *de W.* von dem den Tod und die Todesfurcht überwindenden Leben des Glaubens und dem freudigen Siegsgefühle desselben (16, 22.).ʼ — Vs. 20. *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ*] *zu jener Zeit*, wie oft bei den Propheten nicht von einem bestimmten Tage, etwa vom Pfingstfeste zu verstehen. *γνώσεσθε ὑμεῖς κτλ.*] Dieses Bewusstsein von der Einheit Christi mit Gott und ihrer selbst mit Christo bezeichnet jenes „Leben“ nach seinem tiefsten Grunde als das wahre Leben, welches nur in diesem Bewusstsein der Harmonie des Göttlichen u. Menschlichen ruhen kann. — Vs. 21. *ὁ ἔχων τ. ἐντολάς μου κ. τηρῶν αὐτάς*] *Aug.*: *qui habet in memoria et servat in vita.* Dieses Halten der Gebote (im Sinne von Vs. 15.) ist der Erweis der Liebe, und diese bedingt das Geliebtsein vom Vater und Christo und das Wiederkommen des-

selben wie Vs. 15. die Mittheilung des heiligen Geistes. ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν] wesentlich eins mit ἔρχομαι Vs. 18., aber der verschiedene Ausdruck ist gewählt um ein Missverständniss und eine weitere Aussage herbeizuführen.

Vs. 22—26. *Erklärung über diese Wiederkehr Christi.* — Vs. 22. Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης] Ἰ. Ἰακώβου Luk. 6, 16., vgl. Matth. 10, 3. *καὶ τί γέγονεν ὅτι κτλ.*] *und* (*καί* schalten *Griesb. Scho.* freilich nach byzantin. Codd., aber nach Analogie von 9, 36. ein, auch *Tschdf.* nach GHKMQSUΔΛ, vgl. auch *Sin.*) *was ist geschehen*, wie ist es gekommen, *dass* u. s. w. (vgl. *Kypk.*). Die Frage beruht auf der Erwartung der Juden, dass der Messias sich der Welt als Richter der Heiden in seiner Macht und Herrlichkeit zeigen werde. — Vs. 23 f. J. antwortet so, dass er nochmals auf die Vs. 21. angegebene innere Bedingung dringt, und durch den Gegensatz Vs. 24. zu verstehen giebt, die Welt sei seiner Erscheinung unfähig. Zugleich erweitert und erhöhet er den Gedanken, indem er hinzusetzt, der Vater werde mit ihm kommen. Höchste Idee des religiösen Lebens, *unio mystica cum Deo*, Einheit mit Gott nach allen Seiten hin, nach der Gemeinschaft mit Christo als dem Haupte der Gemeinde, der Gemeinschaft mit den Gläubigen und der absoluten Gemeinschaft mit dem Vater. μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν] bezieht sich auf die theokratische Idee 3 Mos. 26, 11 f. Ez. 37, 27. Apok. 21, 3. (vgl. Anm. z. 1, 14.), deren höchste Erfüllung eine inwendige ist. μονὴν ποιεῖσθαι b. *Joseph.* Antt. XIII, 2. 1. VIII, 13. 7. b. *Kypk.* ὁ λόγος] = οἱ λόγοι = αἱ ἐντολαί. — ὃν ἀκούετε] Das Praes. schliesst das Praet. mit ein, vgl. Vs. 9. Der Zustand, dass sein Wort nicht sein, sondern Gottes sei, soll erklären, warum der Vater zugleich mit ihm in die Gemeinschaft der Gläubigen eingeht. — Vs. 25. ταῦτα - - μένων] *Dieses* (soviel) *habe ich zu euch geredet, da ich noch bei euch bin.* Hiermit wird der Vs. 26. ausgesprochene Gedanke vorbereitet, und die Voraussetzung liegt zum Grunde, dass er theils noch nicht Alles gesagt (16, 12.), theils dass sie es noch nicht ganz verstanden haben. — Vs. 26. ἐν τῷ ὀνόματί μου] 'nach *de W.*' ungef. s. v. a. auf meine Fürbitte (Vs. 16.); eig. in der Anerkennung meiner als Messias, in Rücksicht auf meine Sache (*Bmgt.-Cr.*); 'nach *Thol.*: in Betracht meiner Vermittelung und zu meiner Verherrlichung; ähnl., aber schärfer *Mey.*: der Name J. ist die Sphäre, in welcher sich Gottes Gedanke und Rath beim Senden bewegt. Jedenfalls nicht, wie *Lck.*: wenn man in meinem Namen darum bittet (Vs. 14.).' ὑμᾶς διδάξει πάντα] *wird euch Alles* (was ihr noch nicht wisset) *lehren* ist nach dem Folg. und nach 16, 14. nicht von neuer Offenbarung, sondern von der Entwickelung der Offenbarung Christi zu verstehen. κ. ὑπομνήσει κτλ.] nicht bloss ins Gedächtniss rufen, sondern auch erklären, verdeutlichen (*Theoph.*), vgl. ἐμνήσθησαν 2, 22. 12, 16.

Vs. 27—31. *Abschied und Aufbruch.* — Vs. 27. Zur Beruhigung der erschrockenen und niedergeschlagenen Gemüther versichert sie J., dass er ihnen *Frieden*, Seelenruhe, *hinterlasse* (ἀφίημι), *ertheile* (δίδωμι), wahrsch. in Anspielung an den damals bei den Juden

wie bei den Syrern u. Arabern üblichen Abschiedsgruss (*Thol.*, vgl. *Assemani* Bibl. Or. I. 376. *pacem dedit* für *valedixit*; arab. قال السلام *er sagte den Frieden* f. nahm Abschied; נתן שלום Tr. Pirke Avoth c. 4.; verwandt: לך לשלום 1 Sam. 1, 17., πορεύου εἰς εἰρήνην Luk. 7, 50., εἰρήνη ὑμῖν 1 Petri 5, 14., εἰρήνη σοι 3 Joh. 15.), oder an die hebr. Beruhigungsformel שלום לכם 1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20., oder an beides (*Lck.*); aber er meinte damit etwas Wirkliches, das er *gab*, nicht bloss anwünschte, *seinen* Frieden. οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν] ist nicht auf das Grüssen der Welt als leere Form (*Klng.*) sondern auf die Ruhe und Zufriedenheit zu beziehen, welche in weltlicher Klugheit und Macht gesucht werden.

Vs. 28. ἠκούσατε - πρὸς ὑμᾶς] Zur Beruhigung der erschrokkenen Jünger wiederholt J. das Vs. 18 ff. Gesagte. εἰ ἠγαπᾶτέ με πρὸς τ. πατέρα] Er erwartete von ihrer Liebe zu ihm, dass sie sich sogar wegen seines Weggangs freuen sollen. Hier fehlt εἶπον vor πορεύομαι b. *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* nach ABDK*LX *Sin.* 1. 33. al. Vulg. al. *Orig.* al.: es ist wahrsch. ein Einschiebsel, womit man dem ἐχάρητε ἄν seine natürliche Beziehung auf die Vergangenheit geben wollte, die aber nicht nöthig ist, vgl. Vs. 2. Warum sie sich freuen sollen, ist aus dem Bisherigen 13, 31. 14, 2. 12—26. klar; es wird aber noch als Grund hinzugefügt: ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν] Hier wird J. als der Menschensohn, als kämpfender und leidender Messias dem Vater — nicht als der gezeugte Sohn dem Ungezeugten (*Olsh.*) — untergeordnet, damit aber der Gottheit des Erstern keineswegs widersprochen, ʿsondern dieselbe vielmehr vorausgesetzt, weil sonst allerdings der Ausspruch nichtssagend wäre (*Hilgfld.*)ʾ; (über den Streit der orthodoxen Väter mit den Arianern über diese St. s. *Suic.* thes. eccl. II. 1368 sq.). ʿDer Grund der von den Jüngern erwarteten Freude liegt nach *Theoph. Euthym. Kuin. Lck. de W.* in dem Schutze, den ihnen nach J. Weggange der *mächtigere* (μείζων) Vater gewähren wird, so dass damit etwas Tröstliches gesagt ist, vgl. 16, 7. Dagg. ist, dass die Bedingung εἰ ἠγαπᾶτέ με die Freude an etwas knüpft, was J. selbst unmittelbar betrifft. Daher geben ***Beng. Strr. Mey. Olsh. Thol. Klng. Mai.*** *Köstl.* ***Hilgfld.*** *Stier*, ***Luthdt. Ebr.*** dem Erfreulichen des Weggangs J. die Beziehung auf J. selbst, und finden es theils in der Herrlichkeit und Seligkeit, welcher er entgegengeht (d. M.), theils in der dem Vater eigenthümlichen Weltstellung, zu welcher er gelangt (*Luthdt.*), theils in der höheren Macht u. Wirksamkeit für seine Zwecke, zu welcher er erhoben wird (*Mey.*). Die letzteren Fassungen sind gewiss vorzuziehen, da dann der begründende Satz ὅτι - ἐστι nicht bloss eine „sonderbare Bezeichnung des Uebergangs zur Herrlichkeit" (*de W.*) und in der Liebe zu J. Person die zu J. Sache mit beschlossen ist (ähnl. *Bmgt.-Cr.*). Nach *Ew.* ist das Erfreuliche, dass J. den Jüng. durch u. mit Gott desto gewaltiger helfen, nach *Ebr.*, dass Gott ihm Recht schaffen kann.ʾ — Vs. 29. εἴρηκα] sc. ὅτι πορεύομαι κτλ. — ἵνα πιστεύσητε] sc. ὅτι ἐγώ εἰμι, 13, 19.

Vs. 30. Es nahet sich die Stunde des Kampfes mit dem Feinde

des Reiches Gottes (vgl. 12, 31.) — *τούτου* ist h. unächt —; aber J. geht ihm mit hohem Siegsgefühle entgegen. *ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*] gew. *er kann mir nichts thun*, ergänzt *ποιεῖν*, vgl. Luk. 12, 4.: *μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι*, Matth. 17, 12.: *ἐποίησαν ἐν αὐτῷ*. *Lck.* 2. nimmt es brachylogisch für *οὐδεμίαν ἔχει ἐξουσίαν εἰς ἐμέ*; *Olsh.* auch *Mai. Stier*, nach *Aug.*: *er besitzt in mir nichts*, kann nichts (Sündliches) in mir sein nennen; ähnl. *Euthym.*, welcher *αἴτιον θανάτου* ergänzt, aus welcher Ergänzungsweise die LA. *εὑρήσει* entstanden sein mag. Richtig *Mey. Lck.* 3. *Bmgt.-Cr.* (ähnl. *Luthdt. Hofm. Thol.*) ohne diese bestimmte Beziehung (nach Analogie unsres: „*Er hat mir nichts an*“): *und an mir hat er nichts*, gehört ihm nichts, hat keine Gewalt über mich. Gedanke: Ich könnte, wenn ich wollte, dem Tode entgehen, vgl. 10, 18. Matth. 26, 53.

Vs. 31. J. will dem Tode freiwillig entgegengehen, um dadurch vor der Welt seine Liebe und seinen Gehorsam gegen den Vater zu offenbaren, und fordert daher zum Aufbruche auf: *ἐγείρεσθε κτλ.* Diese WW. lassen erwarten, dass er mit den Jüngern nicht nur vom Tische aufsteht, sondern auch fortgeht. Und doch fährt die Unterredung fort Cap. 15. und zwar an Ort und Stelle; denn ganz unstatthaft ist es, das Folg. sonstwo sprechen zu lassen. Wohl lässt sich denken, dass er, nachdem er vom Tische aufgestanden war, verweilte und stehend die Unterredung fortsetzte (*Knpp. Lck. Thol. Olsh. Mey. Mai. Luthdt. Stier, Ew.*). ʻObwohl der Evglst. dies und die Veranlassung dazu nicht bemerkt (*de W.*), verdient diese Ansicht doch den Vorzug vor der Annahme (*Lange, Ebr.*), dass J. das Folg. unterwegs gesprochen habe; wogg. allerdings nicht eingewendet werden kann, dass der Evglst. eine Ortsveränderung nicht andeute (geg. *Mey. Luthdt.*), denn wie in *ἐγείρεσθε* das Aufstehen, so liegt in *ἄγωμεν ἐντ.* das Fortgehen angezeigt; aber es ist wider 18, 1. u. psychologisch nicht wahrscheinlich, dass J. das Folg., „die vertraulichsten Schlussreden“, insbesondere Cap. 17., im Freien gehend gesprochen haben soll, zumal bei der am Fest anzunehmenden Volksmenge (*Stier*). Gänzlich unbegründet ist jedenfalls die Annahme (*Beng. Wichelhaus*), dass der Ort, wo 13, 31 — 14, 31. gesprochen sei, ausserhalb der Stadt sich befunden habe und J. jetzt nach Jerus. zum Passahmahl aufgebrochen sei. Unnöthig ist h. die Voraussetzung, dass der Evglst. h. wie anderwärts (3, 16 ff. 31 ff. 8, 12 ff. 12, 44 ff.) den histor. Faden nicht sicher festgehalten habe (*de W.*); viel richtiger würde man (mit dems.) sagen dürfen, dass zwischen Cap. 14. u. 15. ein hiatus Statt finde, dessen Grund uns verborgen bleibe.ʼ Da die WW. *ἐγείρεσθε κτλ.* an *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν* Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. erinnern und das vorhergeh. *ἔρχεται ὁ τ. κόσμου ἄρχων* dem dortigen *ἰδού, ἤγγικεν ἡ ὥρα κτλ.* entspricht: so vermuthet *Str.* I. 687 f. 4. A., dass der Evglst. wie 4, 44. 13, 20. eine Reminiscenz aus der evang. Tradition, ʻnach *Baur* S. 256. geradezu die genannte synopt. Stelleʼ, auf unpassende Weise eingeflochten habe. Aber auch ohne diese WW. macht 14, 31. einen Schluss. Nach *Wsse.* II. 283. endigt h. ein Aufsatz des Ap. Joh., und beginnt mit

Cap. 15. ein anderer, welchen der Ueberarbeiter nicht zu verbinden wusste. 'Am wenigsten liesse sich erklären, wie ein späterer Autor bei der Composition der Reden Veranlassung gefunden haben könne, diese scheinbar störenden WW gerade hier und nicht am Ende einzuschalten. Vgl. gegen *Str.* u. *Baur* noch *Blk.* Beitr. S. 238 f.'

IV. Cap. 15. 16. *Fernere Abschiedsreden J.* — Cap. 15, 1—8. *Gleichniss von dem Weinstocke und den Reben.* Vegebens hat man nach einer Veranlassung desselben gesucht, und eine solche zu finden geglaubt auf dem Wege nach Gethsemane in einem naheliegenden Weinberge (*Lmp.*) oder im Tempel im dortigen goldenen Weinstocke (*G. H. Rosenm.* in *Rosenm.* ex. Rep. I. 166.) oder im Zimmer (wo wir uns schlechterdings noch J. denken müssen) in einem am Fenster emporrankenden Weinstocke (*Knpp. Lck. Thol.*) oder in dem vorher getrunkenen Weine (*Knpp. Nöss.* opuscc. II. *Ew.*) 'oder in dem Blick auf den so bedeutsam gewordenen Kelch (*Mey. Luthdt.*) oder auf das Abendmahl (*Stier, Ebr.*). Diess Alles sind nur, zum Theil nicht eben passende, Vermuthungen. Die äussere Veranlassung ist nicht mehr zu erkennen.' Die Wahl des Gleichnisses an sich kann nicht auffallen, da das A. T. nicht nur mit dem des Weinbergs (Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21., vgl. Matth. 21, 33 ff.), sondern auch des Weinstocks (Ez. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff.) vorangegangen ist: und — 'meint *de W*' — wenn es sich auf den gegenwärtigen Zeitpunkt bezöge, so wäre Alles (bis auf den Zusammenhang) in Ordnung: aber nur in Vs. 7. sei eine solche Beziehung, und es bleibe möglich, dass der Evglst. nach seiner freien Verfahrungsart es hierher an den unrechten Ort gestellt habe. 'Allein auch durch dieses Gleichniss geht der Grundgedanke: Weggang J. und doch keine Trennung, sondern höhere fruchtbare Gemeinschaft — hindurch, und demgemäss muss man annehmen, dass es wenigstens unter die Abschiedsreden J. gehörte; und warum dann nicht hierher?'

Vs. 1. *ἡ ἄμπελος*] Das Gleichniss des Weinstocks und der Reben für die Idee der Gemeinschaft des Reiches Gottes ist viel tiefer als das des Weinbergs, in welchem nur eine collective Vielheit ohne Mittelpunkt erscheint, während jenes einen lebendigen Organismus darstellt. *Der Weinstock* ist was Paul. das *Haupt*, die *Reben*, was er die *Glieder* nennt (Eph. 5, 23. 30. Col. 2, 19.). *ἡ ἀληθινή*] *der wahre*, urbildliche (1, 9.), welches Präd. aber auf den uneig. Sinn von *ἄμπ.*, näml. Haupt der Gemeinschaft, zu beziehen ist. *Thol.*: „Das natürliche Verhältniss zwischen dem Weinstock und seinen Reben realisirt sich im vollkommensten Sinn in den geistigen Verhältnissen zwischen J. und den Seinigen.“ *ὁ γεωργός*] = *ἀμπελουργός*. Sonst ist Gott der Herr des Weinbergs; h. aber wird Gott in nähere wirksame Beziehung zu demselben gesetzt, sowie er auch in der christl. Kirche mehr lebendig-wirksam als im A. T. zu denken. — Der Gedanke, dass die Reben fruchtbar sein sollen, drängt sich Vs. 2. zu früh hervor: der natürlichen Ordnung nach folgt Vs. 5. „*Ihr seid die Reben*“; nur aus mir könnt ihr Lebenskraft schöpfen; nur wer in Gemeinschaft mit mir steht (*ὁ μένων ἐν ἐμοί*), bringt Frucht; „*ohne mich könnet ihr nichts thun*“, kein Werk des Glaubens und

der Liebe vollbringen. (*ποιεῖν* fällt in die eig. Rede.) Es ist damit die unentbehrliche Nothwendigkeit der Gemeinschaft mit J., nicht das menschliche Unvermögen im Sinne *Aug.'s* behauptet. — Daran schliesst sich die Ermahnung Vs. 4.: „*Bleibet in mir*", haltet fest an der Gemeinschaft mit mir, ⸢mit der Verheissung: „*und ich* bleibe dann *in euch*"⸣, und die Drohung Vs. 6.: „*Wer nicht in mir* (in der Gemeinschaft mit mir) *bleibet, der ist weggeworfen und verdorret wie die Rebe*" (die eben weggeworfen worden ist). *ἐβλήθη*, *ἐξηράνθη* sind Praett., welche die augenblicklich eintretende, ja schon eingetretene Folge des Nichtbleibens bezeichnen sollen. Vgl. *Win.* §. 40, 1. b. S. 248. ⸢*Mey.* deutet die Aorr. von dem, was am jüngsten Tag bereits der Vergangenheit angehören wird; diess würde zwar nicht Perff. (*Luthdt.*) fordern, aber die Anspielung auf den schlüsslichen Ausgang im Endgericht findet sich im richtigen Gedanken-Fortschritt doch erst in der 2. Hälfte des Vs.⸣ *κ. συνάγουσιν αὐτά*] Uebergang vom Sing. zum Plur.: *dergleichen* Reben; ⸢*αὐτὸ* in DL *Sin.* al. ist Glossem.⸣ *καὶ εἰς † τὸ * πῦρ βάλλουσι κτλ.*] Anspielung an das Gericht, vgl. Matth. 3, 12. *Griesb. Scho. Tschdf.* haben aus AGKLMSU etc. ⸢auch *Sin.*⸣ *τό* aufgenommen.

Aber die Gemeinschaft darf nicht eine todte, unfruchtbare sein Vs. 2. Unfruchtbare Reben (*πᾶν κλῆμα*, Nomin. absol.) *nimmt*, schneidet, der Weingärtner *weg* (*αἴρει*), und die fruchtbaren (*πᾶν -- φέρον*, Nomin. abs.) *säubert* er durch Wegschneiden der Wasserschösslinge; Bild der göttlichen Strafen und Züchtigungen. (Hier ist dem Vater — gegen 5, 22. — die richterliche Thätigkeit zugeschrieben, wie denn alle modalische Unterschiede im göttlichen Wesen unwesentlich sind und in der Schrift nicht festgehalten werden: *Opera ad extra sunt indivisa.*) Nebenbei der ermunternde Gedanke Vs. 3.: die Jünger seien schon — in einem gewissen Grade — gereinigt (13, 10.); ⸢nicht: *durch* das Wort J., das sie von der Welt gesondert (17, 14.) und geheiligt hat 17, 17. (*Lck. de W* 3. *Bmgt.-Cr.* nach Analogie von 6, 57. wo es aber etwas anders steht), sondern *um des Wortes willen*, und zwar nicht mit dem Sinn: ihr müsst rein sein, um meinem Auftrag zu entsprechen (*Bmgt.-Cr.*) — die *καθαρότης* ist ja Voraussetzung — sondern: ihr seid rein, weil das Wort, welches ich zu euch sprach, die reinigende Kraft ist. An eine besondere Reinerklärung wie 13, 10. (*Hilgfld. Ebr.*) ist nicht zu denken.⸣

Vs. 7 f. In eig. Rede wird die durch die Gemeinschaft mit J. bedingte Fruchtbarkeit in ihrer Fülle und Vollendung als Wirksamkeit für das Reich Gottes (denn von dieser Wirksamkeit ist h. nach 14, 13 f. die Rede), als Erhörung aller Bitten bezeichnet. *κ. τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ*] Das Bleiben in der Gemeinschaft mit J. ist besonders dadurch bedingt, dass man dessen WW. bewahrt (vgl. Vs. 10. 14, 15.). *αἰτήσεσθε*] Die *Lachm. Tschdf.* LA. *αἰτήσασθε* ist wahrsch. ächt, und durch die falsche Betrachtung verdrängt worden, dass man meinte, dieser Imper. passe nicht für diesen Zeitmoment; er ist aber natürlich für die Zukunft gesagt wie 16, 24. — Vs. 8. *ἐν τούτῳ*] bezieht sich ⸢nicht rückwärts auf die im Vor. liegende Ge-

betsgewährung (*Mey. Lange*)', sondern auf das folg. ἵνα, wie 1 Joh. 4, 17. und wie sonst τοῦτο (6, 29.). ἵνα ist dem johann. Sprachgebrauche (vgl. 12, 23.) analog, wenn man in dem prolept. ἐδοξάσθη die Vorstellung des Zweckes festhält: stände δοξάζεσθαι, so hätte es nichts Auffallendes. Vgl. 1 Joh. 4, 17 καὶ -- μαθηταί] *und so meine wahren Jünger werdet;* der Charakter eines Jüngers wird h. in die Fruchtbarkeit gesetzt. Die LAA. γένησθε, γενήσησθε sind grammat. Besserungen um der Constr. nachzuhelfen. Das Fut. kann ebenfalls von ἵνα abhängig sein wie 17, 2. Var. vgl. *Win.* §. 41. b. 1. b.; doch scheint die Constr. zu wechseln: *und so werdet ihr* u. s. w. (*Mey.*).

Cap. 15, 9—17. *Ermahnung zur Treue in der Liebes-Gemeinschaft mit J.* — Vs. 9 f. καθὼς -- ὑμᾶς] *Sowie mich der Vater geliebt hat, also* (κἀγώ — οὕτως) *habe ich euch geliebt.* Beides wird als einmalige Thatsache betrachtet, in Beziehung auf J. nun bald beschlossenes Leben, vgl. Vs. 12. Das Verhältniss des folg. μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ hängt von der Fassung der letzten WW. ab. Versteht man ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή = ἡ ἀγ. μου mit *Nöss. Kuin. Mai.* passiv, 'so dass das Pron. poss. ἐμή den Sinn eines Genit. obj. hat', von der Liebe der Jünger zu J., so ist der Sinn: *Und so* (als drittes Glied der Vergleichung) *bleibet* (seid treu) *in der Liebe zu mir;* woran sich Vs. 10. so schliesst: *Diess werdet ihr thun, wenn ihr meine Gebote haltet* (vgl. 14, 15. 21.), *sowie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in der Liebe zu ihm bleibe* (vgl. 14, 31.: „Ich liebe den Vater“). Dieser Erkl. aber steht entgegen, dass das Pron. poss. ἐμή an sich wohl schwerlich passiv (wie allerdings 1 Cor. 15, 31. gew. T.) genommen werden kann und Vs. 11. 14, 27. activ vorkommt, auch der Mangel einer Copula bei μείνατε. Fasst man mit *Calv. Aug. Lck. Thol. Mey. Bmgt.-Cr. Luthdt. Ebr. Ew.* dieses Pron. und den Gen. μου activ, so ist der Sinn: *Bleibet in meiner Liebe* (machet euch derselben fortwährend würdig). 'Dafür spricht auch das ἠγάπησα ὑμᾶς.' Vs. 10.: *Ihr werdet diess thun, wenn ihr meine Gebote haltet* (vgl. 14, 21.), *sowie ich die Gebote meines Vaters gehalten und mich seiner Liebe fortwährend würdig gemacht habe* (vgl. 3, 35. 10, 17.). '*Lmp. Olsh. Stier* wollen die Zusammenfassung des activen und passiven Begriffs in Einen, was sachlich nicht „ganz unstatthaft“ (*de W.*) ist.'

Vs. 11. ταῦτα] 'Nach *de W.*: *diese Ermahnung zur Treue* (Vs. 9 f.) *in meiner Liebe;* nach *Lck. Mey. Luthdt.* das Vs. 1—10. Gesagte; das Letztere besser, weil die Rede zwar ohne Unterbrechung fort-, aber doch zu neuen Gedanken übergeht und wie 16, 33. der Friede, so h. die Freude als Zweck der Rede abschliessend angegeben wird.' ἵνα -- μείνῃ] *damit meine Freude in euch bleibe:* jene Treue ist die Bedingung dieser bleibenden Freude. Diese ist nicht: *die Freude die ich an euch habe* (*Aug. Lmp. Beng. Luthdt.*), so dass ἐν ὑμῖν wie mit dem Verb. χαίρειν Luk. 10, 20. so mit χαρά verbunden wäre, da es vielmehr zu μείνῃ oder nach der and. LA. zu ῇ gehört; sondern 'entw. *die von mir gewirkte Freude* (17, 13.), vgl. ἡ εἰρήνη ἡ ἐμή 14, 27. (*Calv. Thol. Bmgt-Cr. Mai. de W. Thol.*),

oder besser: *die Freude die ich habe*, und die ihr gleich mir habt (*Mey. Lck.* 3. *Klng. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 325.), so dass μένειν wie gew. gebraucht ist. Ganz unpassend ist: *die Freude über mich* (*Euthym.* ἡ χ. ἡ δι' ἐμέ, *Nöss.*). ἡ χαρὰ ὑμῶν ist nach unsrer Erkl. allerdings dieselbe Freude, aber in anderer Beziehung gefasst, insofern sie die Jünger haben; und durch πληρωθῇ wird die Tautologie noch mehr vermieden: diese Freude soll eine bleibende und vollendete sein. Es ist damit *der Friede und die Freude im heil. Geiste* (Röm. 14, 17.) oder die höchste innere Harmonie des Gemüths gemeint; und inwiefern diese die Frucht jener Treue sei, ist klar.

Vs. 12. Jene Gebote, deren Erfüllung die Treue in der Liebes-Gemeinschaft mit J. bedingt, sind zusammenzufassen (ἐντολή Sing. fasst eben die ἐντολαί zusammen, wie ὁ λόγος 14, 23.) in dem der gegenseitigen Liebe; und daran erinnert J. hier noch besonders. Vgl. 13, 34 f. — Vs. 13. Nähere Bestimmung der Liebe als der sich für die Freunde aufopfernden. Dass diese für die höchste erklärt wird, könnte mit Röm. 5, 6 ff., wo J. Aufopferung für Sünder als der höchste Beweis von Liebe angesehen wird, in Widerspruch zu stehen scheinen. Aber, ʽabgesehen davon, dass der dogmatische Standpunkt, der Röm. 5, 6 f. vorwaltet, h. gar nicht herrscht', hat 1) h. J. das Verhältniss der Bruderliebe, das er unter seinen Jüngern stiften will, im Auge, wobei er auf den von Paulus gemachten Unterschied nicht Rücksicht nehmen kann; 2) starb er auch für die Sünder aus Liebe, wie er denn auch φίλος τῶν ἁμαρτωλῶν heisst (Luk. 7, 34.). Uebr. erkennt h. J. eine solche menschliche Liebe als schon vorhanden, wenigstens als möglich an, und will sie nur unter den Seinigen herrschend wissen. ἵνα von ταύτης abhängig ist nicht ἐκβατικῶς gebraucht (*Olsh.*): es liegt in ἀγάπη ein Gesetz, ein Wille, und davon ist ἵνα regiert; vgl. Vs. 8. ʽ*Mey.* fasst das ἵνα von der göttlichen Absicht.' Am Ende des Vs. ergänzt *Euthym.*: καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν, und darin kann der Uebergang zu Vs. 14. gesucht werden. Allerdings ist Vs. 14. mit Vs. 13. durch das W. und den Begriff φίλοι verknüpft, aber die Gedanken Verbindung selbst ist davon unabhängig; ʽauch kann Vs. 14—16. nicht bloss eine Einschaltung sein, um den Freundesnamen zu rechtfertigen (*Bmgt.-Cr.*), sondern' J. macht Vs. 14 —16. die Jünger, um sie zur Haltung seiner Gebote zu ermuntern, auf einen hohen Vorzug der Liebes-Gemeinschaft mit ihm (Vs. 9 f. Vs. 12.: καθὼς ἠγάπ. ὑμ.) aufmerksam, welcher darin besteht, dass sie ihm gegenüber wie Freunde Selbstständigkeit behaupten.

Vs. 14. φίλοι μου ἐστέ] ist s. v. a. μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, aber noch mehr: sie werden nicht bloss von ihm geliebt, wie man auch Knechte, Kinder u. s. w. liebt, sondern als *Freunde*. ἐὰν ποιῆτε ὅσα (*Lachm.* ἃ *Tschdf.* ὅ) ἐντέλλομαι ὑμῖν] = ἐὰν τ. ἐντολ. μ. τηρήσητε Vs. 9. — Vs. 15. οὐκέτι] darf nicht wegen des anscheinenden Widerspruchs mit Vs. 20. u. Luk. 12, 4. bloss für οὐκ (*non tantum*) und λέγω nicht als Praet. genommen werden (*Kuin.*: *non tantum vos servos dixi et qua tales tractavi*). Vs. 20. ist theils Erinnerung an 13, 16., theils sprichwörtlich, theils bezeichnet es die

Nachfolge, welche auch bei der Freundschaft mit J. Statt finden muss. Bei Luk. 12, 4. hat φίλοι nicht die nachdrückliche Bedeutung wie h., wo die Freundschaft im Gegensatze mit dem Verhältnisse des *Knechtes* und des *Herrn* die volle Gedanken- und Willens-Mittheilung zwischen J. und den Jüngern, die Selbstständigkeit und Geistesfreiheit der Letztern bezeichnet. ὑμᾶς δὲ κτλ.] *euch aber habe ich* (so eben) *für meine Freunde erklärt.* ὅτι πάντα κτλ.] *Denn alles, was ich von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan,* steht nicht in Widerspruch mit 16, 12.: „Ich habe euch noch viel zu sagen" u. s. w., was sich nur auf Anwendungen von Wahrheiten (z. B. auf die Zulassung der Heiden ohne Beschneidung), nicht auf die wesentlichen Principien bezieht, von denen h. die Rede ist. *Olsh. Lck. Thol.* beschränken das ganz allgemeine πάντα κτλ. willkürlich auf das, was J. zur Mittheilung an die Jünger empfangen, '*Mey.* auf das, was ihm der Vater zu thun aufgetragen habe.'

Vs. 16. Die Freundschaft zwischen J. und seinen Jüngern ging von Ersterem aus: er liebte sie zuerst (vgl. 1 Joh. 4, 19.) und wählte sie aus. Diess demüthigte sie auf der einen Seite, von der andern erhob es sie und erhöhte den Werth seiner Freundschaft. ἔθηκα ὑμᾶς] *habe euch bestellt*, vgl. 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 5, 9., nicht: *gepflanzt* (d. Alt. *Olsh.*), 'nicht: *bestimmt* (*de W. Ebr.*).' ὑπάγητε] malerisch (Matth. 18, 15. 19, 21. Luk. 8, 14.: πορευόμενοι), nicht sowohl die Fortdauer (*Olsh.* vgl. הָלַךְ 1 Sam. 3, 1. u. ö.) oder das Allmähliche, als das selbstständige und lebendige Handeln ausdrückend. Auf das Hingehen als Apostel (*Mey.*) bezieht es sich nicht, obgleich von der apostol. Fruchtbarkeit die Rede ist, wie besonders das ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε κτλ. zeigt (Vs. 7. 14, 13 f.). κ.-- μένῃ] *und eure Frucht bleibend sei*, d. h. entweder dass ihr fortwährend fruchtbar seid, oder besser, dass ihr unvergängliche Früchte, Früchte für das ewige Leben, bringet (vgl. 4, 36. καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον). Das zweite ἵνα steht dem ersten parallel, und drückt eben dasselbe auf andere Weise aus, sowie sich Vs. 7. zu Vs. 5. verhält. — Vs. 17. Kurze Zusammenfassung. ταῦτα nimmt *Bmgt.-Cr.* für τοῦτο (nach classischem Gebrauche, vgl. *Win.* §. 23. Ende S. 146.), und macht ἵνα davon abhängig. Aber das Natürlichste ist ταῦτα wie Vs. 11. 16, 1. 33. 17, 13. auf das Vorhergeh. zu beziehen (*Lck.* 3. *Thol. Mey. Klng. Mai. Stier, Luthdt.*), u. ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλους als unvollständige Specification: „*Solches gebiete ich euch,* insbesondere *dass ihr euch einander liebet*" (*de W.*), 'oder dem 12. Vs. adäquater als culminirende Zusammenfassung zu nehmen, aber so, dass diese nur auf die unmittelbar vorher besprochenen Gebote sich bezieht.' Aehnl. *Olsh.*, nur dass er in ἵνα ἀγ. ἀλλ. den letzten Zweck aller Gebote des Herrn findet.

Cap. 15, 18—16, 4. *Von dem Hasse und der Verfolgung der ungläubigen Welt.* Nicht ist Vs. 17. als der Anfang dieser Rede zu nehmen, so dass die Liebe, welche J. gebietet, in unmittelbaren Gegensatz mit dem Hasse der Welt, von welchen nun die Rede ist, träte. Denn dieser Gegensatz erscheint viel natürlicher und bedeu-

tender, wenn wir ihn zwischen der ganzen Reihe von Reden Vs. 9—17. und der nun folg. denken. In der kleinen Gemeinschaft (Auswahl, vgl. ἐξελεξάμην ὑμᾶς Vs. 19. 16.) herrscht Liebe; draussen steht ihr Hass entgegen. — Vs. 18. εἰ -- μισεῖ] 'damit wird ein Fall gesetzt, dessen Eintritt sprachlich unentschieden bleibt, sachlich aber nicht. γινώσκετε] Imp.: *ihr sollt wissen.*' πρῶτον ὑμῶν] *eher als euch;* mich hat das Loos *zuerst* getroffen. Darin liegt ein Trost: sie tragen den Hass in Gemeinschaft mit J., vgl. 1 Petr. 4, 12 f. — Vs. 19. Die Sache hat ihren natürlichen Grund im Gegensatze der Gesinnung und Richtung; und insofern die Jünger ihre Richtung mit thätiger Liebe ergreifen und festhalten, ist der Hass der Welt kein Schicksal, sondern freie Wahl: ein mächtiger Trostgrund. ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι, vgl. 8, 23. ἐκλέγεσθαι h. in sittlicher Beziehung, nicht in Beziehung auf den Apostelberuf, obgleich dieser mit der Gesinnung und Richtung Eins ist. — Vs. 20. Wiederholung von 13, 16., aber in anderm Sinne von Matth. 10, 24., obgleich vorausgesetzt wird, dass dieser andere Sinn auch in jenen WW. liege, dass diese *doppelsinnig* seien. Vgl. Anm. z. 11, 51. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν -- τηρήσουσιν] Das zweite Glied dieses Parallelsatzes ist nicht mit *Kuin.* zu geben: *si meam doctrinam admisissent et observassent, etiam vestram admitterent,* denn so müsste das Impf. st. des Fut. stehen; auch ist nicht durch eine eingeschobene Negation zu helfen: *wenn sie mein Wort bewahrt haben* (sie haben es aber nicht gethan), *so werden sie* u. s. w. (*Lck.* 2.); ebensowenig kann man den Satz auf Einzelne in der Welt beziehen, welche J. Wort wirklich bewahrt haben (*Olsh. Bmgt.-Cr.*), denn J. hat die ungläubige Welt 'und nicht die Menschen im Allgemeinen (*Bmgt.-Cr.*), unter denen auch gute sein könnten,' im Auge, wie das Vorhergeh. u. das Folg. zeigt; sondern beide Glieder sind, wie das vorhergeh. Sprichwort, rein allgemein zu nehmen, und enthalten die Anwendung von diesem nach zwei Seiten hin; jedoch wird nur der erste Fall bejahend, der zweite aber verneinend gedacht (*Mey. Lck.* 3. *Win.* §. 41. S. 261. Anm. 1.). — Vs. 21. ἀλλά] *Aber* (lasst euch nicht entmuthigen — es liegt in der Natur der Sache:) *sie thun euch* (*Lachm. Tschdf.*: εἰς ὑμᾶς st. ὑμῖν; 'im *Sin.* fehlt beides') *alles dieses* (näml. dass sie euch hassen und verfolgen, vgl. 16, 2.), *weil sie nicht kennen den, der mich gesandt hat.* Nach *Euthym. Mey. Olsh. Luthdt.* liegt der Nachdruck auf διὰ τὸ ὄνομά μου, *um des von euch bekannten Glaubens an mich willen;* allein diess ist nur Wiederholung des Vs. 19 f. dagewesenen Gedankens, und wenn darauf der Nachdruck läge, so machte ἀλλά keinen rechten Gegensatz (vgl. *Stier*); übr. zeigt 16, 3. das Richtige.

Vs. 22—27. Eine Zwischenrede *vom Unglauben der Welt,* worin ihr Hass gegen die Jünger seinen Grund hat, nebst einer *ermuthigenden Hinweisung auf den Paraklet.* — Vs. 22. ἁμαρτίαν] *Sünde,* wie 9, 41. Wäre es die Sünde des Unglaubens (gew. Erkl. auch *Luthdt. Stier*), so hätte der ganze Satz keine Bedeutung; denn es versteht sich von selbst, dass, wenn J. nicht gekommen wäre und gelehrt hätte, sie nicht hätten durch Unglauben sündigen können,

wogg. *Lck.* vergeblich erwiedert, dass auf dem ἐλάλησα αὐτοῖς der Nachdruck liege. ʻAllerdings scheint diese Auffassung zunächst gerechtfertigt zu sein durch die Parallele Vs. 24., so dass der gewöhnliche Doppelbeweis in Rede und That allein hier wiederkehrte; allein wäre diess der Sinn, so wäre ἦλθον ganz müssig, und darum muss ἐλάλησα αὐτοῖς hier zum vollen Begriffe des „Kommens" (*de W.*) gehören.ʼ J. spricht aber keineswegs im Allgemeinen und ohne Veranlassung von der Sünde der Welt; sondern in Anschliessung an Vs. 18—21. und den da berührten Hass derselben gegen ihn und seine Jünger, und insbesondere in Gegensatz mit der Nichtkenntniss Gottes, die er ihr Vs. 18. zugeschrieben. Hasste sie die Sache Gottes aus reiner Unwissenheit, so hätte sie keine Sünde; nun aber hat ihr J. durch seine Lehre die Augen geöffnet, so dass sie nicht mehr „*blind*" ist (9, 41.). πρόφασιν] *Vorwand* (AG. 27, 30.), *Entschuldigung*, ἀπολογία (*Theoph.*). Die Entschuldigung läge eben in der Unwissenheit. — Vs. 23. Die Schuld ist um so grösser als der Hass gegen Christum zugleich Hass gegen Gott ist.

Vs. 24. ist mit Vs. 22. parallel, sowie λαλεῖν u. ποιεῖν 8, 28., ῥήματα u. ἔργα 14, 10. einander parallel sind. Bei den „Werken die kein Anderer gethan", mag wohl vorzüglich an die Wunder gedacht sein. καὶ ἑωράκασι καὶ μεμισήκασι] vgl. 6, 36. — Vs. 25. ἀλλ' ἵνα] ʻwieder von der göttlichen Teleologie,ʼ vgl. 13, 18. ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν] vgl. 10, 34. Wie dort ὑμῶν so h. αὐτῶν, nur dass durch dieses der Redende sich noch fremder zu dem Gesetze stellt, ʻwenn man auch nicht, da es sich ja um Erfüllung einer Weissagung handelt (ἵνα πληρ.), mit *de W* sagen kann, dass eine ziemlich bittere Ironie darin liege, gleichsam: „sie befolgen treulich, was in ihrem Gesetze steht."ʼ Es ist die typologisch gefasste St. Ps. 35, 19. oder 69, 5.; die Beweiskraft liegt auf ἐμίσησαν, nicht auf δωρεάν. J. betrachtet den Hass, welchen die frommen Dulder des A. T. (ein solcher spricht in jenem Ps.) von den Frevlern erlitten, als ein gemeinsames Schicksal und sie selbst als seine Vorbilder.

Vs. 26 f. Ermunternder Gedanke dem Hasse der ungläubigen Welt gegenüber: die Kraft des Zeugnisses des heil. Geistes und der Jünger wird siegreich entgegentreten. Vgl. 16, 8 ff. Findet man wie gew. das Ermunternde im Beistande des heil. Geistes, so schliesst sich Vs. 27. nicht so gut an. Das Zeugniss des heil. Geistes aber ist mit dem der Jünger als eins zu denken, indem diese von jenem gehoben zeugen. ʻEs wird neben dem ihrigen genannt, obwohl es durch sie geschieht.ʼ Dass beide neben einander gestellt werden (wie AG. 5, 32. 15, 28.), ist insofern in der Ordnung, als zwei verschiedene Ansichten, die natürliche und übernatürliche (die zwar von einem höhern Standpunkte in einander laufen, aber auch und am gewöhnlichsten parallel gedacht werden), zum Grunde liegen. ʻAus dieser Nebeneinanderstellung des Geistes und der Jünger kann also nichts für die persönliche Existenz des ersteren erschlossen werden (*Köstl.*), obwohl auch h. diese eben so in dem Begriff παράκλ. inne liegt, als der Zwischensatz τὸ πν. - - ἐκπορεύεται wenigstens dazu dient, die relative Selbstständigkeit des Paraklets hervorzuheben.ʼ ὃν

ἐγὼ πέμψω] nur scheinbar verschieden von 14, 16. 26., und wird beschränkt und bestimmt durch das Folg. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας] ʽnähere Bestimmung des Paraklets, die aber hier den besonderen Zweck hat das Zeugniss desselben als ein unbedingt wahres zu bezeichnen, wie dieses als ein göttliches bestimmt wird durchʼ: ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται] Diess ist in der Kirchenlehre ʽ(auch von *Stier*, ähnl. *Bmgt.-Cr.*)ʼ ontologisch gefasst worden als Bezeichnung des Verhältnisses der Subsistenz des heil. Geistes als der dritten Person der Gottheit zur ersten oder zum Vater; es bezieht sich aber offenbar nicht auf das *Wesen*, sondern auf die *Erscheinung* des heil. Geistes in seiner christlichen Wirksamkeit, von welcher der Vater der Urheber ʽund von welcher ja hier allein die Rede ist (vgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. S. 203 f.). Alles drängt hier auf die Wirksamkeit des Geistes im Zeugniss über J. hin. Desshalb freilich kann auch nicht der allgemeinere Gedanke innen liegen, dass bloss (*de W.*) die heil. Begeisterung der Christen damit als eine nicht weltliche, unreine, sondern aus Gott hervorgehende Erscheinung bezeichnet werden soll (vgl. *Lck.*)ʼ — Vs. 27. καὶ -- δὲ] *aber auch* (6, 51.). μαρτυρεῖτε] das Praes. von der nächsten Zukunft (14, 17.); ʽ*Bmgt.-Cr. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 19. fassen den Ausdruck imperativisch; aber der Beruf der Jünger ist eben zugl. Verheissung, und auf diese Seite führt Vs. 26.ʼ ὅτι -- ἐστε] *weil ihr von Anfang* meiner Wirksamkeit (16, 4.) *bei mir* gewesen seid, vgl. 14, 9. Alles Zeugniss gründet sich auf Erfahrung, und so auch das der Jünger.

16, 1—4. *Bestimmtere Vorhersagung der bevorstehenden Verfolgungen.* — Vs. 1. ταῦτα] 15, 18—21.; jedoch da diess noch ganz im Allgemeinen blieb, so bezieht sich ταῦτα dem tiefer liegenden Gedanken nach auch auf das Folg., wo bestimmter davon die Rede ist. σκανδαλισθῆτε] vgl. Matth. 13, 21. ʽ= irre werden an J. und seiner Sache; das Ganze weniger als ἵνα πιστεύσητε 13, 19. 14, 29.ʼ — Vs. 2. ἀποσυναγώγους] vgl. 9, 22. 12, 42. ἀλλ'] *ja* (2 Cor. 7, 11.); eig. elliptisch: „nicht nur diess, sondern.“ ἔρχεται ὥρα ἵνα] vgl. 12, 23. λατρείαν] eig. *Gottesdienst*; ʽRöm. 9, 4. und auch hier nicht wegen προσφέρειν s. v. a. *Opfer* (Syr.), vgl. עֲבַד Jes. 19, 21. (*de W* mit dem Citat: „Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit ac si sacrificium offerat“, Jalkut Schimoni in Pent. f. 245. 3. Bammidbar Rabba f. 329. 1.). Denn in λατρεία liegt nicht der Begriff eines einzelnen Opfers, sondern allgemeiner: Opferdienst; zu allgemein *Bmgt.-Cr.*: gutes, gottgefälliges Werk.ʼ — Vs. 3. Vgl. 15, 21. ὑμῖν lassen h. *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* aus, ʽauch *Sin.*ʼ ἔγνωσαν] = οἴδασιν, vgl. 15, 21. 17, 25. Luk. 16, 4. — Vs. 4. ἀλλά] *Aber*, obgleich es ganz natürlich ist, habe ich euch dieses gesagt (*Lck. de W.*); ʽnach *Thol.* u. A.: aber — so wenig will ich euch hiermit schrecken, dass ich es euch nur gesagt habe u. s. w.; nach *Mey.* abbrechend, um nicht weiter ins Einzelne einzugehen; aber schon Vs. 3. ist die Aufzählung abgebrochen.ʼ Falsch *Calv.*: repetit non esse hanc umbratilem philosophiam, sed quae ad praxin et usum aptanda sit. Die Vorhersagung hat, wie sonst einen apologetischen

(13, 19. 14, 29.), so h. den Zweck vorzubereiten und zu verständigen (Vs. 1.). ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον] Ein Widerspruch mit Matth. 5, 10. 10, 16. 'Nach *de W.* darf der Kritiker sehr geneigt sein die chronologische Richtigkeit dieser Aussprüche aufzuopfern, da Matth. in seinen Rede-Zusammenstellungen nicht immer das Zeitverhältniss genau beobachtet; aber der Widerspruch trifft ja auch Luk. 6, 22 ff. 12, 4 ff. Zwar treten die bedeutendsten solcher Ankündigungen auch bei den Synoptt. erst in der letzten Zeit J. (Matth. 24, 9. Luk. 21, 12. 16 f.) auf, aber daraus lässt sich doch nicht schliessen, dass vorher überhaupt keine geschehen seien (*Bmgt.-Cr.*). Mag es auch sein, dass J. früher „minus aperte et parcius" (*Beng.*) u. erst h. in der Form des Abschiedsworts (*Luthdt.*) davon redet, das eigentlich Unterscheidende liegt doch in der Bestimmtheit, mit der er h. die Folgen aus dem principiellen Gegensatz der Welt (15, 18—21.) ausspricht (*Thol.*), womit allerdings zugleich die tiefste Ursache des Welthasses aufgedeckt wird (*Lmp. Stier*).' ὅτι -- ἤμην] *weil ich bei euch war* und euch Beistand und Trost gewähren konnte (*de W.*); 'oder einfacher: weil eure Verfolgung erst nach meinem Weggang beginnen soll (*Mey.*).'

Vs. 5—15. *J. tröstet seine Jünger wegen seines Weggangs damit, dass dadurch das Kommen des Paraklets bedingt sei: erfreuliche Wirkungen desselben.* — Vs. 5. νῦν δὲ ὑπάγω κτλ.] macht den Gegensatz zu dem vorhergeh. μεθ' ὑμῶν ἤμην, gehört aber nicht damit zusammen und zur vor. Reihe von Reden, so dass zwischen νῦν -- με eine Pause läge (*Kuin. Olsh.*); die Pause (die *Mey. Luthdt.* ganz leugnen) muss vielmehr vorher gedacht werden. καὶ οὐδεὶς -- ἐρωτᾷ· ποῦ ὑπάγεις] macht wegen 13, 36. 14, 5., wo schon gefragt worden ist, Schwierigkeit. Es ist eine Ungenauigkeit der Darstellung (wie 10, 26. u. a.), und der Sinn bloss: die Jünger seien vor Bestürzung und Betrübniss (Vs. 6.) stumm. 'Auf der Stimmung, die sie jetzt ergriffen hat und nicht zum Fragen kommen lässt, liegt der Accent (*Luthdt.*).' Nach *Thol.* will J. sie ermuntern sich in den Gedanken des Weggangs zu versenken; nach *Kuin.* soll ἐρωτᾶν h. *quaerendo insistere* heissen; nach *Euthym.* fragte Petrus 13, 36. mit seinem ποῦ ὑπάγεις bloss nach dem Orte, dieses h. aber soll heissen: τί ποιεῖς (?); 'nach *Bmgt.-Cr.* ist h. (im Gegensatz zu 13, 36 ff. wo sein Weggang gar nicht vom Tode verstanden wurde) die Rede davon, dass sie seinen Tod nicht als Scheiden zu einer höheren Bestimmung erkenneten, nicht fragten, was er bedeute — aber das hatte J. ja selbst schon gesagt in: ὑπάγω πρὸς κτλ.' — Vs. 7. συμφέρει ὑμῖν ἵνα κτλ.] Ueber die Constr. s. 11, 50.; über den Gedanken 7, 39. u. d. Anmerkung.

Vs. 8—15. *Wirksamkeit des heil. Geistes*, und zwar Vs. 8—11. *in Beziehung auf die ungläubige Welt.* 'Vgl. *Wetzel* über den Elenchus d. Parakl. in Ztschr. f. luth. Th. 1856. S. 624 ff.' — Vs. 8. ἐλέγξει τὸν κόσμον] *wird die Welt überführen* (*convincet*), und zwar durch seine μαρτυρία 15, 26. Die Alten schreiben es falsch insbesondere den Wundern der Apostel zu. Dieses Ueberführen ist aber nicht

s. v. a. *überzeugen*, zum Glauben bringen, sondern, da die Welt als ungläubig gedacht wird (Vs. 9.), ist es theils äusserlich vom siegenden Uebergewichte der Wahrheit, so dass die, welche ihr widerstreben, zu Schanden werden und verstummen müssen, theils innerlich von dem zu grösserer Klarheit erhobenen Bewusstsein der Schuld zu verstehen (vgl. ἐλέγχεσθαι 3, 20.). *Chrys.*: οὐκ ἀτιμώρητοι ταῦτα πράξουσιν -- πολλῷ μᾶλλον κατακριθήσονται. *Theoph.*: τότε ἀπροφάσιστος ἔσται αὐτοῖς ἡ ἀπιστία. *Euthym.*: καταδικάσει τοὺς πονηρούς, ἀναπολογήτους ἀποφανεῖ. Gew. fasst man es doppelseitig als ein solches, dessen Folge die Verstockung und das Gericht ist (vgl. AG. 24, 25.), und als ein solches, das zum Glauben führt (*Calv. Lmp.*); aber von der zweiten Wirkung ist nichts angedeutet, vielmehr ist die Idee des Gerichts abschliessend. ʽUnd wenn *Lck.* 3. *Mey.* dagg. bemerken, dass die abschliessende κρίσις nicht die der Welt, sondern des Weltfürsten sei, so ist doch Vs. 8. die κρίσις mit auf die Welt bezogen. Es *kann* sein, dass durch diese Ueberführung Viele gerettet werden (*Luthdt.*), aber die Darstellung weist nicht darauf hin (auch geg. *Stier*).ʼ περὶ ἁμαρτίας κτλ.] Diese drei Gegenstände der Ueberführung werden in den drei folgg. Vss. erklärt durch Sätze mit ὅτι, *weil, insofern*, deren Subjj. die fehlenden Genitt. der Beziehung ergänzen.

Vs. 9. περὶ ἁμαρτίας] *von ihrer*, der Welt, *Sünde*, d. h. davon, dass sie sich in der Sünde, in der Feindschaft gegen alles Göttliche befindet (15, 22.), dass ihre Werke böse sind (3, 20.). ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ] *weil* (insofern) *sie* (die Weltmenschen) *nicht an mich glauben.* Hier scheint die gew. Erkl. von der *Sünde des Unglaubens* die authentische des Evglst. selbst zu sein; ʽnach ihr würde der Sinn sein: die Welt wird zum Bewusstsein gebracht, dass ihr Unglaube Sünde seiʼ; aber bei genauerer Betrachtung ist die unsrige (u. *Calv.'s*) h. wie 9, 41. 15, 22. 24. allein passend. Die Welt erscheint der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen gegenüber als in der Sünde und Schuld begriffen, als unerlöst, als unter dem Zorne Gottes stehend, vgl. 6, 36. Röm. 1, 18., und zwar darum weil sie nicht glauben; denn der Glaube macht das Band der sündigen Welt mit Gott aus (*Calv.*). Zu bemerken ist das Praes. οὐ πιστεύουσιν, welches zwar die Vergangenheit mit einschliesst, aber doch die Gegenwart, mithin den Unglauben als fortgehend bezeichnet. *Aug.* willkürlich: *crediderunt*; *Euthym.* richtig: μὴ πιστεύοντες ἔτι. ʽDer Satz ὅτι κτλ. redet von nichts als dem Factum des Unglaubens, aber er bez. diesen als den *Grund*, die Wurzel der Sünde überhaupt, und damit zugleich selbst als Sünde. Man wird den Gedanken, dass der Unglaube das wahre Wesen der Sünde sei, nicht ausschliessen können (vgl. *Lange, Wetzel*); der Evglst. sagt diess nicht, wie es *Mey.* fordert, aber er setzt es voraus. *Thol.* versteht unter ἁμαρτ. die Sündenschuld, welche in Folge ihres Unglaubens ἀσύγγνωστος bleibt (9, 41.), was allerdings zu eng ist.ʼ

Vs. 10. περὶ δικαιοσύνης] *von meiner Gerechtigkeit*, wie der

folg. erklärende Satz zeigt, also nicht von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes (*Grot.*); jedoch muss man auch die Gerechtigkeit, die auf Seiten der Gläubigen ist (welche *Aug.* einzig auffasst, ähnl. *Luthdt.*), mit hinzudenken, weil ja Christus in den Seinigen lebt. Wie in der Masse der Ungläubigen die Sünde herrscht, so in der der Gläubigen die Gerechtigkeit; wie dort die Finsterniss, so h. das Licht. Christus ist der Gerechte, Heilige (1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7.). Nicht ganz richtig fassen *Chrys. Theoph. Euthym. Nöss.* (opusc. II. 50 sq.: „bona causa Christi") *Lck. Mey. Olsh.* (?) *Mai. Köstl.* diese Gerechtigkeit als die durch J. Auferstehung und Hingang zum Vater erwiesene persönliche Unschuld und Gerechtigkeit J. (AG. 3, 14.). 'So auch *Bmgt.-Cr.*, der aber den Begriff weniger von Seiten der Unschuld, als davon, dass J. eine gute Sache führe, verstanden wissen will.' *Chrys.*: τουτέστιν ὅτι ἀνεπίληπτον παρεσχόμην βίον· καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι. *Euthym.*: εἰ μὴ ἤμην δίκαιος, οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα· πῶς γὰρ ἂν ἁμαρτωλὸς κ. πλάνος - - πορευθείη πρὸς τὸν δίκαιον κ. ἀληθινόν κτλ.; Dadurch wird der Gedanke zu sehr beschränkt und der Gegensatz mit der ἁμαρτία der Welt nicht vollständig gewahrt. Es ist vielmehr die Gerechtigkeit, die Wahrheit, das Licht und Leben, die J. der Finsterniss und Sünde gegenüber in die Welt gebracht hat, und welche der Geist zum Siege bringt. *Cyr. Erasm. Luth. Mel. Calv. Calov. Lmp. Strr. Stier* verstehen darunter die paulin. Rechtfertigung, und nicht ganz mit Unrecht. Wie Röm. 1, 17. 18. die *Gerechtigkeit Gottes* und der *Zorn Gottes* einander gegenüber stehen, so h. δίκ. und ἁμαρτ., nur dass h. nicht von der paulin. Art und Weise die Gerechtigkeit zu erlangen, sondern nur von ihrer siegreichen Macht in der Welt die Rede ist. Aehnl. ist auch 1 Tim. 3, 16. ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, Röm. 1, 4. ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ - - κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Vgl. AG. 2, 33. 36. 'Dadurch wird aber die Beziehung, die der Ausdruck von δικαιοσύνη hier mit auf die Person J. hat, nicht aufgehoben; denn als J. diese Gerechtigkeit brachte, *war* er sie zugleich. Wenn ferner das W. sonst bei Joh. (1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10.) eine bestimmte Art des menschlichen Handelns, Rechtbeschaffenheit, sittliche Reinheit, wobei *Thol.* stehen bleibt, bezeichnet, so beweist das h. für den bestimmten Context nicht genug. Und wenn *Lck.* sagt, dass dann der folg. Satz: ὅτι - - θεωρεῖτέ με] *insofern ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet*, d. h. insofern ich durch meinen Hingang zum Vater verherrlicht werde (vgl. 14, 12—28.), nicht von der Verherrlichung J., sondern etwa nach Analogie von 6, 51. 17, 19. von Hingabe, Weihung seines Lebens zum Heil der Welt reden müsse, so ist diess nicht ohne Weiteres zuzugestehen (*Luthdt.*), sondern nicht zu vergessen, dass J. Tod nur durch den Sieg über denselben Versöhnungstod (8, 28. Röm. 4, 25.) geworden ist, nur so die Gerechtigkeit gebracht hat und eben darum h. mit Recht von den Seiten (des Weggangs zum Vater und des Scheidens aus dem Bereich des Sichtbaren) bez. wird, in welchen es sich zeigte, dass J. den Tod überwand.

Eben darum wird man auch nicht mit *de W.* sagen dürfen, dass auf diesen WW. eine höchst unzweckmässige Undeutlichkeit ruhe, und dass besonders das κ. οὐκ ἔτι θεωρεῖτέ με auffallend sei, wofür man eher κ. ὑμεῖς θεωρεῖτέ με (14, 19.) erwarte, welches die geistige unsichtbare Wirksamkeit J. bezeichnen könnte. Nach *Chrys.* bezeichnet es das Bleiben beim Vater (?); *Euthym.* setzt zu με hinzu: μετὰ τῆς νῦν ἀδοξίας κ. εὐτελείας, in diesem Zustande der Erniedrigung. — Vs. 11. περὶ κρίσεως] sc. τοῦ ἄρχ. τ. κόσμου (vgl. 12, 31.). Im Begriffe der κρίσις = κατάκρισις (vgl. Anm. z. 3, 17 ff.) geschieht die Synthesis der beiden Gegensätze der ἁμαρτία und δικαιοσύνη: es ist das Ergebniss der Ueberführung sowohl von der ersten als von der zweiten. Hier wenigstens kann das ἐλέγχειν nur im strafenden Sinne genommen werden und nur vom „*Strafamte*" des heiligen Geistes die Rede sein. Der Umstand aber, dass die κρίσις des ἄρχων mit der der Welt coincidirt (vgl. 12, 31.), wirft auch ein Licht darauf, dass der Evglst. von Anfang das Ueberführen zum Gericht im Auge hat. Bedeutsam ist auch das Perf. κέκριται, wonach also das Gericht bereits geschehen ist (3, 18.).

Vs. 12—15. *Wirkungen des Geistes in Beziehung auf die Jünger.* — Vs. 12. πολλά] sind nicht Schicksale, die er ihnen zu enthüllen, sondern Wahrheiten, die er ihnen mitzutheilen hat; aber nicht Grundsätze, sondern Entwickelungen und Anwendungen (vgl. Anm. z. 15, 15.). βαστάζειν] *tragen, fassen,* weil dazu eine gewisse Stärke gehört. — Vs. 13. ὁδηγήσει - - ἀλήθειαν] *wird euch leiten zur ganzen Wahrheit* (im Gegensatze zu der noch unvollständigen, die sie jetzt haben). Ps. 25, 5. LXX: ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου. *Lachm.* (von *Lck.* gebilligt) nach ABY *Orig.* εἰς τ. ἀλήθ. πᾶσαν, *zur sämmtlichen Wahrheit.* And. LA. (*Tschdf.* nach DL 1. 33. al.): ἐν τῇ ἀλ. π., *Sin.* ohne πάσῃ, wie ὁδήγ. ἐν τῇ ὁδῷ (Ps. 86, 11.). οὐ γὰρ κτλ.] giebt den Grund davon an, dass er diess thut, und dass man ihm vertrauen kann: „denn seine Belehrungen sind von Gott." ἀφ' ἑαυτοῦ] wie 5, 19. nach menschlicher Ansicht und Redeweise, und insofern nicht ganz unschicklich, als der Geist sich menschlicher Werkzeuge bedient, und menschliche Begeisterung (Lehre und Weissagung) geradezu πνεῦμα heisst (1 Joh. 4, 1.). ὅσα ἂν ἀκούσῃ] von wem? nach *Lck. Mai. Mey.* ἐκ τοῦ πατρός 15, 15. 26., nach *Klng. Olsh. Bmgt.-Cr.* ἐκ τοῦ υἱοῦ Vs. 14 f., nach *Luthdt. Stier* von beiden; und nach Vs. 15. das Erste allein richtig; sonst ähnl. wie 3, 32.; es bezeichnet zwar nicht wie dort die unmittelbare Vernehmung einer *Offenbarung*, aber doch die mit unmittelbarer Urtheilskraft (begeistertem Gefühl) vollbrachte *Aneignung* und Entwickelung der Offenbarung. τὰ ἐρχόμενα] die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes. Der heil. Geist verleiht auch die Gabe der Weissagung, die aber nicht zur Befriedigung der Neugierde, sondern zur Leitung der Wirksamkeit dient. Vgl. AG. 10. 11, 27 ff. 13, 2. 16, 6. 9 f. 18, 9 f.

Vs. 14 f. ἐμὲ δοξάσει] *wird mich verherrlichen*, d. h. zur Anerkennung bringen, meine göttliche Sendung und Würde geltend machen. ὅτι - - ὑμῖν] *denn von dem Meinen wird er nehmen und*

euch verkündigen (st. was er euch verk. wird); er wird nichts thun als die Reproduction, Aneignung und Entwickelung meiner Lehre vollbringen. Vgl. Syst. der christl. Sittenl. I. §. 60. LB. §. 50. πάντα-- ἐστιν] *Was Gott* (in seiner Weisheit) *besitzt, das ist mein*, Col. 2, 2. 9. διὰ τοῦτο κτλ.] *darum sagte ich* (mit Recht): *von dem Meinen nimmt er* (*Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.*: λαμβάνει, das Praes. f. das Fut. λήψεται), *was er euch verkündigen wird;* wozu aber als Mittelglied das obige gehört: *was er* (von Gott) *hört, das wird er reden.* Die Offenbarung Christi und die Entwickelung der Offenbarung sind beide unmittelbar aus Gott.

Vs. 16—28. *Eine Räthsel-Rede über seinen Tod: Verheissungen.* Vs. 16—18. *Ankündigung des Todes.* — Vs. 16. Diese räthselnde Rede ist in ähnlicher Form 14, 19. dagewesen; nur dass h. der Gegensatz des geistigen Sehens durch καὶ πάλιν μικρόν, *und dann wieder kurze Zeit*, eingeleitet und somit ein Zwischenraum zwischen dem Nichtsehen und Wiedersehen gesetzt ist. ʽὄψεσθε = θεωρεῖτε 14, 19., folglich auch in demselben Doppelsinn wie dort. Die Beziehung auf die leibliche Auferstehung ist nicht die einzig zulässige (*Ebr.*), kann aber wegen des πάλιν μικρόν eben so gewiss nicht ausgeschlossen werden (d. M.), als von einer Bezugnahme auf die Parusie abgesehen werden muss, sei es auch, dass man nur annimmt, die Jünger hätten in der Auferstehung ein Unterpfand der Parusie sehen sollen (*Luthdt.*, ähnl. *Stier*); der Text sagt nichts davon.ʼ *Lachm.*: οὐκέτι st. οὐκ, auch wie 14, 19. — ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατέρα] bezieht sich sowohl auf das erste Glied des Satzes als auf das zweite, indem es nicht bloss die einfache Bezeichnung seines Weggangs, sondern zugleich die Andeutung der Verherrlichung sein soll, in welcher sie ihn mit geistigem Auge schauen werden, vgl. Vs. 10. Es fehlen diese WW. in BDL *Sin.* Copt. Sahid. It. *Orig.* ut videtur; *Lachm.* hat sie aber bloss eingeklammert, viell. weil er sie wegen ihrer Unentbehrlichkeit (vgl. Vs. 17.) nicht wegzulassen gewagt hat. ʽ*Tschdf.* hat sie beibehalten, sie sind aber mit *Mey.* zu tilgen.ʼ — Vs. 17 f. ἐκ τ. μαθητῶν αὐτοῦ] sc. τινές. Das Nichtverstehen der Jünger — das sie zuerst Vs. 17. in Beziehung auf die ganze Rede und dann Vs. 18. in Beziehung auf μικρόν zu erkennen geben (ἔλεγον οὖν ist die besondere Bestimmung dessen, was ihnen dunkel war, daher das οὖν) — ist wiederum schwer zu begreifen (*Theoph.*): eher konnte ihnen das ὄψεσθε als das μικρόν (wenn nicht unter diesem das πάλιν μικρόν zu denken ist) unverständlich sein; auch erklärt ihnen J. gewissermaassen jenes Vs. 20—22., nicht dieses.

Vs. 20—28. *Aus dem Todesschmerze entwickelt sich Freude; es folgt freudiges Wiedersehen; die Jünger gelangen zur geistigen Selbstständigkeit.* — Vs. 20. κλαύσετε κ. θρηνήσετε ὑμεῖς] ʽähnliche Zusammenstellung Mark. 16, 10.; sieʼ entspricht dem vorhergeh. οὐ θεωρεῖτέ με, und bezeichnet den Schmerz der Jünger über den Verlust ihres Meisters, ʽnicht um die dem Tode preisgegebene Gemeinde Chr. (*Luthdt.*)ʼ Dieser Schmerz wird durch die triumphirende Freude

der gottlosen Welt (ὁ κόσμος χαρ.) erhöhet. ἀλλ' - - γενήσεται] *aber eure Traurigkeit wird zur Freude werden:* dieses entspricht dem ὄψεσθε, und bezeichnet die dadurch erzeugte Gefühlsstimmung. — Vs. 21. Diese tiefgegriffene Vergleichung bezeichnet die mit den Jüngern vorgehende Veränderung als eine innere, als einen zum Siege führenden innern Kampf. Die λύπη = θλῖψις, *Trauer, Schmerzensdrang* der Gebärerin ist dem Todesschmerze vergleichbar, denn es handelt sich bei der Geburt um ihr Leben. ἡ ὥρα αὐτῆς] *ihre* entscheidende *Stunde.* Ihre „*Freude darüber dass ein Mensch zur Welt geboren ist*" (Vermischung der beiden Redensarten γεννᾶσθαι und ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμον 18, 37.) ist 'nach *de W*' treffend verglichen mit der Freude der Jünger am geistigen Anschauen des lebendigen Christus (14, 19.); und „dieser ist wirklich der subjectiven Wendung nach ein Kind ihrer geistigen Productivität." 'Aehnl. *Thol.*, nur dass er, schärfer die objective Seite betonend, die Freude über die Einwohnung Chr. in den Gläubigen versteht. Aber auch so entspricht sich Gleichniss und Anwendung nicht genau. Der Durchgang Chr. durch Tod zum Leben war für die Jünger zugleich die Geburtsstunde jener innigen Gemeinschaft, in der sie sich als Ganzes gegenüber der Welt fühlten u. die sich in der Kirchenstiftung vollendete. Die Freude darüber, die mit der Freude über den wiedergefundenen Chr. zusammenfiel, ist gemeint. Nur muss man nicht das Gleichniss von der Gebärenden auf Chr. selbst beziehen, sei es dass man den Tod Chr. als schmerzvollen Geburtsact der ganzen Menschheit (*Olsh.*, auch *Stier* nimmt diess mit auf), sei es dass man die Auferstehung J. als die Geburt der Gemeinde (*Ebr.*) h. ausgedrückt findet. Ebensowenig aber ist h. von dem Uebergang der Gemeinde in den Zustand der Verklärung (*Luthdt.*) die Rede; was die Deutung des 16. Vs. von der Parusie voraussetzt.' — Vs. 22. πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς] das Correlat von ὑμεῖς ὄψεσθέ με, und es ist ebensowenig als ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, ὑμεῖς θεωρεῖτέ με und ἐγὼ ζῶ 14, 18 f. bestimmt und allein von Jesu leiblicher Auferstehung (*Theoph. Euthym. Bez. Lmp. Kuin. Ebr.* u. A.), aber auch nicht mit *Lck. Bmgt.-Cr. Mai. Mey.* u. A. allein im geistigen Sinne, 'oder von der Parusie (*Luthdt.*), sondern von den Lebenserweisen Chr., die mit der Auferstehung begannen und sich in der Geistesmittheilung fortsetzten, zu verstehen. Eine bloss „vergeistigte Ansicht von der Auferstehung" (*de W.*) reicht dazu nicht hin.' S. d. Anm. z. 14, 18.

Vs. 23 f. Wenn die Jünger 'vom lebendigen Christus die Lebens- und Geistes-Erweise werden empfangen und' ihn geistig in sich werden geboren haben, so werden sie auch mündig, geistig-selbstständig sein. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ] vgl. 14, 20. ἐμὲ - - οὐδέν] *werdet ihr mich nichts fragen*, aus Mangel an Verständniss (wie sie bisher öfter gethan hatten); nicht: *bitten* (*Grot.*, auch bei *Theoph. Bmgt.-Cr. Weizsäcker*), vgl. Vs. 30.; der Geist wird euch Alles lehren. So weit waren sie noch nicht gleich nach der Auferstehung J. (AG. 1, 6.); aber sie gelangten dahin in Folge derselben, und nach Joh. 20, 22. war die Mittheilung des Geistes die unmittelbare Folge derselben. ὅτι ὅσα --

λήψεσϑε] ist unstreitig wie 14, 13 f. 15, 7. von der durch Gebetserhörungen gehobenen Wirksamkeit der Apostel, nicht vom Erbitten aller Klarheit, aller Güter und Freuden des Geistes oder höherer Aufschlüsse zu verstehen. Der Selbstständigkeit der Erkenntniss tritt die der Wirksamkeit zur Seite, und durch beide wird *„die Freude der Jünger vollendet“* (15, 11. wird sie es durch das Bleiben in der Liebe J.). Dieselbe Gedanken Verbindung Vs. 26. Näml. Vs. 26—28. wiederholt J. in anderer Weise die Verheissung der geistigen Selbstständigkeit.

Vs. 25. *ταῦτα*] 'auf Vs. 20 ff., nicht auf alle bisherigen Reden (*Bmgt.-Cr. Luthdt. Thol.*) bezüglich.' *ἐν παροιμίαις*] nicht eig. *in Gleichnissen*, obschon Vs. 21 f. etwas Gleichnissartiges hat, sondern in dunkeln Andeutungen; Gegensatz *παῤῥησίᾳ*, *frei heraus*. J. Reden ohne Gleichnisse und das Nichtfragen der Jünger sind Wechselgedanken. *ἀλλ᾽ ἔρχεται ὥρα*] = *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*. *Griesb. Scho. Tschdf.* haben *ἀλλ᾽* nach BC*D*LXY *Sin.* 1. 33. Vulg. *Orig.* u. A. als wahrsch. Einschiebsel aus dem Texte verwiesen. *ὅτε* (*Sin. ὅπου*) *ἀναγγελῶ ὑμῖν*] näml. durch den heil. Geist. *Lachm. Tschdf.* nach ABC*DKLMUXY *Sin.* 33. al.: *ἀπαγγελῶ*. — Vs. 26 f. Wiederholung der Verheissung der Gebets-Erhörung (Vs. 23 f.), und zwar mit der Verstärkung: *καὶ οὐ λέγω ὅτι ἐρωτήσω τ. πατέρα περὶ ὑμῶν*] Es bedarf meiner Fürbitte nicht, womit 14, 16. 17, 9. nicht im Widerspruch steht, da h. die Mittheilung des Geistes vorausgesetzt wird. Eine andere, aber auch nicht widersprechende Vorstellung ist, dass J. die Gebete der Jünger erhören wird 14, 14. *αὐτὸς γ. ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς*] Ihr werdet im unmittelbaren Verhältnisse geliebter Kinder zum Vater stehen (Röm. 8, 15 f.), und zwar vermöge der Liebe zu mir und des Glaubens an meinen göttlichen Ursprung. — Vs. 28. Den letzten Gedanken seines göttlichen Ursprungs fasst er bestätigend auf, und bringt ihn mit seinem Weggange zum Vater in Verbindung (13, 3.), so dass die Rede in ihrem Schlusse dahin zurückgeht, von wo sie ausgegangen ist Vs. 16.

Vs. 29—33. *Die Jünger erklären sich verständigt und überzeugt: J. sagt ihnen vorher, dass sie ihn in der Gefahr verlassen werden, drückt aber seine Zuversicht auf Gott und sein Siegsgefühl aus.* — Vs. 29 f. Ein neues doppeltes Missverständniss der Jünger: 1) meinen sie J. besser verstanden zu haben als bisher. Er spreche jetzt *frei heraus* (*παῤῥησίᾳ*) und sage kein Räthsel (*παροιμίαν*). Aber deutlicher als bisher hatte J. Vs. 20—28. nicht gesprochen: er hatte ja Vs. 20—24. selbst für räthselhaft erklärt, und was er Vs. 26—28. hinzusetzte, war nur die verstärkte Wiederholung von Vs. 23 f.; demungeachtet finden die Jünger das für die Zukunft verheissene *παῤῥησίᾳ λαλεῖν* (Vs. 25.) schon jetzt eingetreten. 2) Die Verheissung Vs. 23.: „Ihr werdet mich nichts fragen“ finden sie darin erfüllt, dass er Vs. 19. ihrer Frage zuvorgekommen war, und sehen darin einen Beweis seines „Alles-Wissens“ und seiner (so eben Vs. 28. behaupteten) göttlichen Herkunft. 'Nach *Schweiz.* S. 63. ist Vs. 30. unächt; allein dafür spricht nichts; vgl. *Lange* L. J. I. 200.' *οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα*] vgl. 2, 25. *ἐν τούτῳ*] *darum*,

desswegen, vom Grunde, vgl. Matth. 6, 7. 2 Cor. 8, 20. πιστεύομεν] 'von der gesteigerten Gewissheit des Glaubens (vgl. zu 2, 11.)' — Vs. 31. ἄρτι πιστεύετε] *Jetzt glaubet ihr?* 'Die Frage, denn als solche ist der Satz mit *Bmgt.-Cr. Mai. de W Tschdf. Ew.* zu fassen, zweifelt nicht an der Thatsache ihres Glaubens, aber an der dauernden Festigkeit desselben.' Die Fassung als eines zugestehenden Satzes (*Lck.* 3. *Mey. Thol. Luthdt. Stier*) ist gegen die Analogie von 13, 38. 1, 51. 'und wird durch das ἄρτι nicht gefordert.' Obgleich J. selbst Vs. 27 den Jüngern das Zeugniss gegeben und es 17, 8. wiederholt, dass sie an seine göttliche Herkunft glauben, so sieht er doch an der Art, wie sie diesen Glauben jetzt bekennen, dass ihm die Reife und Festigkeit fehlt, und, wie in jener erstern Stelle, folgt die Vorhersagung, dass sich sein Zweifel leider bestätigen werde.

Vs. 32. ἔρχεται ὥρα κ. νῦν ἐλήλυθεν] vgl. 5, 25. Die Constr. mit ἵνα wie 12, 23. ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια] Beschreibung der Flucht der Jünger, welche als Beweis ihrer Glaubensschwäche angesehen wird. εἰς τ. ἴδια, *ins Haus*, 19, 27. Es stimmt diess mit der Vorhersagung Matth. 26, 31. und der Thatsache 26, 56. zusammen, aber weniger mit Joh. 18, 8., wo J. selbst bittet, dass man die Jünger gehen lasse; indessen that er diess eben um ihrer Schwachheit willen. κ. οὐκ κτλ.] *Doch ich bin nicht allein*, Berichtigung des μόν. ἀφ., um seine Erhabenheit über jede Furcht zu bezeugen. Aehnl. 8, 29. Das Gefühl des von Gott verlassen Seins Matth. 27, 46. muss als ein vorübergehendes betrachtet werden. — Vs. 33. Nach diesem eingetretenen Misstone, der indess schon gelöst ist, schliesst nun die Unterredung J. mit seinen Jüngern im harmonischen Gefühle der Seelenruhe und des Sieges. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν] bezieht sich nicht auf Vs. 32. allein, sondern auf die ganze Trost- und Ermunterungsrede Cap. 15. 16. mit, wie das ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε (so das vergegenwärtigende Praes. *Griesb. Scho. Tschdf.* nach ABCEGHKLMSUXY *Sin.* mehr. Minuscc. Uebers. *Orig.* u. s. w.), welches sich auf 15, 18—16, 2. bezieht, beweist. ἐν ἐμοί] 'in der Gemeinschaft mit mir; Oppos. ἐν τῷ κόσμῳ, in dem sie noch stehen und wirken sollen.' ἐγὼ - - κόσμον] *ich* (emphatisch) *habe* schon jetzt innerlich *die Welt überwunden*, vgl. 14, 30.

V. Cap. 17. *Abschieds-Gebet J.*: Zusammenfassung alles bisher Gesagten und Steigerung zur höchsten Gedanken- und Gefühls-Erhebung; unstreitig das Erhabenste, was uns die evang. Ueberlieferung aufbewahrt hat, der reine Ausdruck von J. hohem Gottes-Bewusstsein und Gottes-Frieden. (Anders fühlt *Wsse.* II. 294.) Die wörtliche Treue dieser Darstellung behaupten zu wollen würde Verkennung des schriftstellerischen Charakters unsres Evglst. sein; darin aber nichts als eine, noch dazu verunglückte, poetische Composition zu finden ist ungerecht. J. hat in andern wichtigen Augenblicken seines Lebens gebetet (Matth. 11, 25 ff. 26, 39 ff. Joh. 12, 27 f.), und gewiss auch in diesem, wo er nicht nur selbst, sondern vorzüglich auch seine Jünger der Stärkung des Gebetes bedurften. Sicherlich sprach sich darin dieselbe Gemüthsstimmung aus, welche Joh. zwar mit

seinem Griffel, aber nicht bloss auf Eingebung seiner Einbildungskraft, sondern vermöge einer freien Aneignung und Wiederhervorbringung des geschichtlich Gegebenen schildert, so dass die Scheidung dessen was dem Evglst., von dem was J. angehört, unmöglich ist. ʽDass aber der Evglst. wirkliche Worte J. im Gedächtniss hat, sieht man daraus, dass er 18, 9. dem Worte 17, 12. eine prophet. Bedeutung beilegt; über den scheinbaren „Verstoss gegen das geschichtliche Decorum" (*de W.*) Vs. 3. s. d. Erkl.ʼ Vgl. auch *Lck.* II. 3. A. 693 ff. Was die behauptete Unverträglichkeit dieses Gebetes mit dem Gemüthskampfe in Gethsemane betrifft (s. Anm. z. Matth. 26, 36.), so widerspricht ein solches Herabsinken von der kurz vorher behaupteten Höhe und ein solches Schwanken weder der evang. Ansicht von J. überhaupt, noch insbesondere dem Bilde, das Joh. uns sonst (Cap. 12, 23 ff.) von ihm giebt, und unstreitig ist die Beweglichkeit des für die augenblicklichen Anregungen des Lebens empfänglichen Gefühls bei der tiefern Ruhe des gottinnigen Gemüths und der unwandelbaren Festigkeit des Willens ein höheres lebenswärmeres Ideal als ein stoischer Gleichmuth, welcher durch Niederkämpfung und Fernhaltung der Gemüthsbewegungen die Ruhe behauptet, aber eben dadurch leicht kalt wird. — Zur Erkl.: *Nöss.* opusc. II. 67 sqq.

1) Vs. 1—8. *Von der Verherrlichung J. durch seine Rückkehr zum Vater in Folge der Vollendung seines Werkes, insbesondere an seinen Jüngern.* — Vs. 1. ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησ. καί] ʽnach *de W.*ʼ dieselbe nachlässige Constr. wie 11, 11., h. aber durch das folg. καὶ ἐπῆρε -- καὶ εἶπε noch nachlässiger; ʽnach *Mey. Luthdt.* umständliche Feierlichkeit.ʼ Die *Lachm.* LA. ἐπάρας ohne das folg. καί, ʽwie auch *Sin.* liest,ʼ ist unstreitig Besserung. ἐπῆρε τοὺς ὀφθαλμοὺς κτλ.] vgl. 11, 41. Luk. 18, 13. Es bedurfte dazu keines wirklichen Blicks auf „den vom Vollmonde erleuchteten Himmel durch die Fenster des Speisesaales" (früher *Mey.*), ʽu. ebensowenig lässt sich daraus schliessen, dass das Gebet unter freiem Himmel gesprochen ist (*Usteri*, *Ebr.*).ʼ ἐλήλυθεν ἡ ὥρα] sc. ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός σου, vgl. 12, 23. δόξασόν σου τὸν υἱόν] Ausdruck der freudigen Ergebung in das Todesloos im Gedanken an die herrlichen Folgen desselben. ʽOb aber diese in der sittlichen Verklärung J. u. der Anerkennung seiner Person und Sache (*de W. Ew.*), oder in J. himmlischer Verherrlichung (*Luthdt. Mey. Thol. Stier* u. A.) wie Vs. 5. bestehen, ob ferner ἵνα κ. ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε] Wechselgedanke mit jener sittlich-geschichtlichen Verherrlichung J., vgl. 13, 31. (*de W. Mai.*), oder von der Förderung des göttlichen Reiches durch den erhöhten Christus und seine Sendung des Paraklet (*Mey.* u. A.) zu fassen sei? Unter der Verklärung des Vaters durch den Sohn muss h. diejenige verstanden werden, welche die Absicht wie Folge der Verklärung des Sohnes durch den Vater ist. Demnach besteht dieselbe in der siegreichen Wirksamkeit des bereits verklärten, also erhöhten Chr. Dann aber bezieht sich die Bitte δόξασόν σου τὸν υἱόν auf die Verklärung des Sohnes durch den Vater, welche im Weggang J. zum Vater und in der Entschränkung desselben bei dem Vater sich vollzieht.ʼ — Vs.

2. *καθώς*] *wie denn, dem gemäss dass*, nicht ganz = *διότι* (*Euthym.*): die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn entspricht der dem Letztern vom Erstern verliehenen Gewalt. 'Der Satz beschreibt nicht bloss die Art der Verherrlichung Gottes durch J. (*Bmgt.-Cr.*).' *ἐξουσίαν πάσης σαρκός*] *Macht über alles Fleisch*, über die ganze Menschheit, die Macht der geistlichen Wirksamkeit. Der Begriff ist h. in Beziehung auf J. Werk auf Erden, 'auch das fortgehende', gefasst, vgl. 13, 3. *ἵνα πᾶν - αἰώνιον*] bezeichnet den Zweck dieser Wirksamkeit 'und enthält insofern allerdings eine nähere Bestimmung der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (*Baur*). Auf dem Begriffe der *σάρξ* liegt kein besonderer Nachdruck, etwa wie *Baur* ihn findet: Chr. sei geistiges Princip der Menschheit, die sich zu ihm wie *σάρξ* zum *πνεῦμα* verhalte, oder wie *Luthdt.* ihn bez.: Macht, um aus der sarkischen Seinsweise in die des pneumatischen Lebens zu versetzen; allerdings bez. *πᾶσα σάρξ* die Menschheit von Seiten ihres natürlichen Lebens, und damit tritt der Gegensatz zur *ζωὴ αἰών.* hervor; mehr aber ist darin nicht zu suchen.' *πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ*] Zur Constr. des Nomin. absol., der durch das nachherige *αὐτοῖς* (Plur. st. des abstracten Sing.) bestimmt ist, und zu *δέδωκας* vgl. 6, 39. 37.

Vs. 3. *αὕτη δὲ κτλ.*] *Das aber* (*αὕτη* ist Prädicat — 1, 19. — und *δέ* bestimmend, vgl. 10, 13.) *ist*, näml.: darin besteht, nicht (*Bmgt.-Cr.*): dadurch wird *das ewige Leben* (12, 50. 6, 63.); nicht: *das ist das Mittel des ewigen Lebens* (*Käuff.*); denn die lebendige Erkenntniss Gottes und Christi ist selbst das ewige Leben, welches ein h. schon beginnendes und das ganze menschliche Geistesleben durchdringendes ist. *ἵνα*] wie 6, 29. 39. 15, 8. u. a. Stt. *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*] reiner Ausdruck des Monotheismus u. allerdings (*Chrys. Theoph.*, dgg. *Olsh.*) im Gegensatze gegen den heidnischen Polytheismus sowohl in dem *μόνος* als in dem *ἀληθινός* (wie 1, 9. 4, 23. 6, 32. 15, 1.), vgl. 1 Thess. 1, 9. Dieser Satz und Gegensatz ging ganz natürlich aus dem A. T. in das Christenthum über, dessen *einer* Zweck ist die Erkenntniss des wahren Gottes zu verbreiten. *καὶ - Χριστόν*] *und* (dass sie erkennen) *den du gesandt hast, J. Christum.* 'Dass J. in der 3. Person von sich redet, findet *Lck.* erträglich, *Luthdt. Mey.* der ersten Ergriffenheit und dem feierlichen Gebetston angemessen.' *Χριστόν* mit *Nöss. Kuin. Mey. Ew.* als Präd. und zweiten Acc. zu nehmen (wie 9, 22.), geht nicht an: nicht wegen des fehlenden Art. (denn dieser dürfte gerade nicht stehen, es sei denn dass *τὸν Χρ.* zu *'Ιησοῦν* gezogen würde: *J., den Christ*), sondern wegen der Stellung, welche es 'nach *de W*' wahrsch. macht, dass der Evglst. wie 1, 17. 1 Joh. 1, 3. 7. und der Apostel Paulus gew. — freilich gegen das geschichtliche Decorum — *'Ιησ. Χρ.* als Nom. propr. genommen hat, und weil das Präd., in welchem J. erkannt werden soll, indirect in dem *ὃν ἀπέστ.* liegt. 'In gleicher Weise fassen den Ausdruck als Nom. propr. *Thol.*, der auch eine Uebertragung des herrschenden kirchlichen Sprachgebrauchs in der späteren Reproduction des Ev. annimmt, u. *Stier*, *Luthdt.*, die sich dafür ent-

scheiden, dass J. h. zum ersten Male „Christus“ als Nom. propr. gebraucht habe. In der That spricht dafür, dass sogleich nach dem Pfingstfest dieser Name auftritt (AG. 2, 38. 3, 6.), und dass J. h. schon „wie ein Verklärter“ (*Ew.*) spricht.’ Die Erkenntniss des Gottgesandten J. Chr. ist (ähnl. dem muhammedanischen: „Gott ist Gott und Muhammed sein Prophet“) das unterscheidende Merkmal im Gegensatze mit dem Judenthume. J. ist h. nur als Mittler, nicht als Sohn Gottes bezeichnet. Die Constr. der lat. KVV.: *ἵνα γινώσκωσί σε κ. Ἰησ. Χρ. ὃν ἀπέστ., τὸν μόνον ἀλ. θ.*, wodurch Christo die Theilnahme am göttlichen Wesen gesichert werden sollte, ist höchst gezwungen (dgg. *Erasm.*). Ebenso wenn *Chrys. Euthym.* auf das *καί* ein solches Gewicht legen, dass auch J. in die Gottheit mit eingeschlossen werden soll. Hinwiederum kann man aus unsrer Stelle keinen Grund *gegen* die Gottheit Christi entnehmen: die Idee derselben liegt darin, dass das wahre Leben in der Erkenntniss seiner wie Gottes liegt. ‘Zudem ist sie nach Vs. 5. h. vorausgesetzt.’

Vs. 4. *ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς*] näml. durch die Vollendung des aufgetragenen (ὃ *δέδωκάς μοι*, 5, 36.) messian. Werkes, vgl. 12, 28. ‘Analog dem Gericht (16, 11.) wird das Werk J. h. schon als vollendet dargestellt.’ — Vs. 5. *καὶ νῦν δόξασόν με*] Dass dieses von der Verherrlichung J. im Himmel zu verstehen sei, zeigt das Folg. unwidersprechlich. ‘Nach *de W.* ist aber darum nicht schon Vs. 1. davon die Rede: dort sei der Anfang derselben im Tode und in dessen Wirkungen, h. deren höchster Gipfel genannt, und es finde gerade wie 13, 31 f. ein Stufengang Statt; s. aber d. Erkl. zu Vs. 1. Nach *Baur* ist das Mittel der hier gemeinten Verherrlichung der Erfolg, mit welchem die Jünger dazu thätig sein werden, das wahre Gottesbewusstsein in der Menschheit zu erwecken und den Glauben an ihn als den Sohn Gottes zu verbreiten — allein wie verträgt sich damit die Bestimmung der *δόξα*, wie sie im Folg. sogleich gegeben ist?’ *παρὰ σεαυτῷ*] *bei dir*, in der Theilnahme am göttlichen Wesen. *τῇ δόξῃ ᾗ* (durch Attract. st. *ἣν*) *εἶχον κτλ.*] findet seine Erkl. in 1, 1. *ἔχειν* mit den Socinn. *Grot. Wetst. Nöss. Gabl.* (Neuest. theol. Journ. II, 2.) von der Vorherbestimmung im göttlichen Rathschlusse ‘oder der Zutheilung als Lohn (*Bmgt.-Cr.*)’ zu verstehen ist eine Künstelei, die durch Vs. 22. nicht gerechtfertigt wird. ‘*de W* sagt: „Es sind h. zwei Ideen verbunden: die des *λόγος ἄσαρκος* und die des *λόγος ἔνσαρκος*, welcher nach seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben zu göttlicher Ehre erhoben wird, wie denn überhaupt von Christo zwei obschon nie ganz geschiedene Ansichten vorkommen: die theosophisch-speculative herabsteigende, nach welcher er menschgewordener Gott, und die geschichtlich-gläubige aufsteigende, nach welcher er vergotteter Mensch ist. Bibl. Dogm. §. 282. 284. 286.“ Allein an die Scheidung zwischen *λόγ. ἄσαρκος* und *ἔνσαρκος* ist h. nicht zu denken. Es ist Jesus (vgl. *ἐγώ*), der da spricht und auf den Vs. 3. besonderer Nachdruck gelegt wird; so kann man nichts weiter sagen, als dass hier Continuität des Bewusstseins des historischen Christus mit dem Logos ausgedrückt ist (*Thol.*). „Er will die

δόξα wieder, wie er sie hatte, nur eben als menschgewordenes Ich" (*Luthdt.*).

Vs. 6—8. ist nun von der Vollendung des Werkes Christi (Vs. 4.) in besonderer Beziehung auf die Jünger, ʻnicht auch schon Vs. 1—5. (*Baur*)' die Rede. Es wird h. allein in die Lehre (wie das ewige Leben in die Erkenntniss Vs. 3.) gesetzt, und als vollendet betrachtet, insofern diese vollständig kund gethan und die Jünger zum Glauben gebracht sind. — Vs. 6. ἐφανέρωσά σου τ. ὄνομα] Diess ist eben jenes Erkennen des einen wahren Gottes; denn ὄνομα ist das, woran jemand erkannt wird. ἀνθρώποις οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τ. κόσμου] gehört als Beschreibung der μαθηταί (vgl. Vs. 2. 6, 37. 39.) zusammen, und οὓς δέδ. ist nicht mit den Alten zum folg. σοὶ ἦσαν zu ziehen, wo es überflüssig wäre. σοὶ ἦσαν] *sie gehörten dir an* durch Empfänglichkeit für das Göttliche (mithin sind doch nicht alle Menschen vor der Bekehrung Kinder des Satans). Zu dieser Empfänglichkeit kam dann das göttliche Einwirken auf ihr Gemüth hinzu (ἐμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας, vgl. 6, 37.), und endlich ihr treues Bewahren des „*Wortes Gottes*", welches nichts Anderes ist als eben die Offenbarung seines Namens. — Vs. 7 f. ʻHier findet *de W.* nichts als eine „ziemlich wortreiche Umschreibung" des Glaubens der Jünger; indess es wird zugleich Inhalt, Maass und Quelle des Glaubens bez.' πάντα ὅσα δέδωκάς μοι] ʻnicht bloss = τὰ ῥήματα ἃ δέδ. μοι Vs. 8. (*de W.*), sondern auf das ganze Wirken J. bezüglich (*Luthdt. Mey.*);' vgl. 12, 49. 7, 16 f. 28. 5, 36. παρὰ σοῦ ἐστιν] wirklich *von dir ist*, d. h. göttliche Wahrheit, ʻgöttlicher Auftrag und göttliche Kraft' ἐξῆλθον - - ἀπέστειλας] vgl. 8, 42. 16, 30.

2) Vs. 9—19. *Fürbitte für die Jünger, dass sie im Glauben erhalten werden mögen.* J. hat sein Werk vollendet (Vs. 4.), so weit es möglich war, und die Jünger sind gläubig geworden (Vs. 6—8.); aber es bleibt noch Vieles zu thun übrig Vs. 9—11. ἔρχομαι ist nichts als Einleitung zu der Fürbitte. — Vs. 9. οὐ περὶ τοῦ κόσμου] Dass J. h. nicht für die Ungläubigen beten kann, bringt die Gedankenreihe mit sich; es fällt nur auf, dass er die „Welt" ausdrücklich ausschliesst. ʻEs scheint, als sollte das dazu dienen, die Erhörung der Bitte für die Seinen als die Würdigeren (Vs. 10 ff.) zu erleichtern.' Unbarmherziger Particularismus liegt nicht zum Grunde (*Calv. Lmp.*): insofern die Welt gläubig werden wird, ist Vs. 20 f. für sie gebeten; und dass Alle glauben sollen, liegt in Gottes (3, 16.) und J. Absicht (Matth. 28, 19.). ʻGanz nichtssagend wäre der Ausdruck, wenn er nur negativ ausdrückte, was im Satze vorher gesagt ist: dass sich die Fürbitte nur auf die Jünger beziehe (*Baur*).' ὅτι σοί εἰσιν] eine Begründung der Fürbitte: *weil sie* durch Aufnahme deines Wortes *dir angehören* — ist zu ἐρωτῶ, nicht zu δέδωκάς μοι zu ziehen, und verschieden von σοὶ ἦσαν Vs. 5., welches sich auf den frühern Zustand bezieht. — Vs. 10 f. Es folgen weitere Gründe der Fürbitte; und zwar wird h. zuvörderst der Grund der Würdigkeit derer, für welche sie geschieht, weiter ausgeführt. καὶ - - ἐμά] *Und es ist ja alles Meine dein* u. s. w.; nach der Idee der Einheit des Vaters

und des Sohnes im Verhältnisse des Gläubigen zu beiden (vgl. 10, 28—30.) sind die Jünger ebensowohl des Letztern als des Erstern. *κ.--αὐτοῖς*] *und ich bin in ihnen* (besser als *durch sie:* sie sind die Träger meiner Herrlichkeit, vgl. 13, 31 f.) *verherrlicht;* diese Verherrlichung hat schon begonnen (Vs. 7.), aber zum Theil ist doch eine Prolepsis in diesem Perf. (vgl. 15, 8.). *καὶ οὐκέτι κτλ.*] Grund der Bedürftigkeit: Ich stehe ihnen nicht mehr leitend und bewahrend zur Seite (Vs. 12.), und sie stehen allein im Kampfe mit der Welt.

Vs. 11. Die *Fürbitte* selbst. *πάτερ ἅγιε*] Das Beiwort *heilig* 'geht nicht auf das Verhältniss zwischen J. u. dem Vater, so dass dieser, wie im A. T. als *ἅγιος τοῦ Ἰσρ.*, so h. als *ἅγιος τοῦ Χρ.* gedacht wäre (*Diestel* Jhb. f. deutsche Th. 1859. 1. S. 45.), sondern ruft die vor dem *unheiligen* Einflusse der Welt bewahrende Thätigkeit Gottes an, 'die im Bewahren in seinem Namen mit inne liegt'. *ἐν τῷ ὀνόματί σου*] *in der Erkenntniss deines Namens* (Vs. 6.). *ᾧ δέδωκάς μοι*] *den* (d. h. dessen Kundmachung, Vs. 6 f.) *du mir gegeben hast.* Statt *οὕς* (vergeblich vertheidigt von *Kuin.*, da es bloss Cod. D ex emend. hat und offenbar eine durch Missverständniss veranlasste Correctur ist) ist nach hinr. ZZ. mit *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* zu lesen *ᾧ*, durch Attract. st. *ὅ*, welches letztere nur wen. Codd. haben, '*Ew.* aber vorzieht' *ἵνα ὦσιν ἕν*] sc. *ἐν ἡμῖν*, Vs. 21. Es ist das höchste Ziel des christl. Lebens nach Joh., dass die Gläubigen mit Christo und durch ihn unter sich und mit Gott Eins seien. Die *ἑνότης τοῦ πνεύματος* Eph. 4, 13. Phil. 1, 27. sowie die Einheit in der Liebe (*Olsh.*) ist etwas Untergeordnetes; dagg. ist der Friede Gottes (Phil. 4, 7.) mit dieser Harmonie eins und dasselbe. — Vs. 12—14. Ausführung des Vs. 11. Anf. ausgesprochenen Grundes des Bedürfnisses, woran sich die wehmüthige Erinnerung an den Verräther schliesst. *ἀπώλετο*] *ging verloren* durch Unglauben und Untreue. *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*] *der dem Verderben Hingegebene* (vgl. 2 Thess. 2, 3., wo derselbe Ausdruck vom Antichrist, mit dem man darum Judas Isch. nicht auf gleiche Stufe stellen darf, da dieser offenbar nur aus Verblendung handelte, jener aber einen entschiedenen hartnäckigen Kampf gegen die Sache Christi führt). Es soll mit diesem Ausdrucke nur die Entschiedenheit des Verderbens, viell. auch dessen in der Gemüthsbeschaffenheit des Unglücklichen und im Schicksale gegründete Nothwendigkeit bezeichnet werden (*ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* schliesst wie 13, 18. die letztere in sich, nach der Ansicht, dass in der Schrift die göttlichen Rathschlüsse und die Gesetze der menschlichen Geschichte verborgen liegen, vgl. Anm. zu Matth. 26, 24.). *υἱός* wie 12, 36. — *ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ*] *diese Bitte* (Vs. 11.) *thue ich in der Welt*, 'während meines irdischen Daseins; darin liegt ein Doppeltes: einmal blickt hier das Bewusstsein J. durch, dass er das Gebet spricht aus Rücksicht auf seine Wirkung in den Jüngern, und zum Anderen diess, dass er auch nach seinem Weggang betet.' — *ἵνα -- ἐν αὐτοῖς*] *damit sie die von mir bewirkte* (15, 11.) auf der Einheit mit Gott beruhende (dort auf dem

Festhalten an der Liebesgemeinschaft mit J. beruhende) *Freude vollkommen in sich tragen.* Vgl. auch 16, 24. — Vs. 14. setzt das Bedürfniss des göttlichen Beistandes ins Licht durch den Gegensatz, in welchem die Jünger mit der Welt stehen. Weil sie das Wort Gottes empfangen und bewahrt haben (vgl. Vs. 6. *τὸν λόγ. σου τετηρήκασι*, Vs. 8. *ἔλαβον*), so sind sie nicht von der Welt, wie Christus nicht von der Welt ist (15, 19.), und darum hasset sie die Welt.

Vs. 15—17. Angabe des Inhalts der Fürbitte und gewissermaassen Erkl. des *τήρησον αὐτοὺς κτλ.* Vs. 11. zuerst negativ, sodann positiv. *οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τ. κόσμου*] Eine weichliche Lebensansicht sucht dem Kampfe aus dem Wege zu gehen, und nach ihr könnte es für die Jünger wünschenswerth sein von der Welt genommen zu werden, näml. durch den Tod. Eine solche (und jede ähnliche) Vermeidung der Gefahr will J. nicht; vgl. zu 4, 44. *ἀλλ' - - πονηροῦ*] *sondern dass du sie* (nicht durch eine ihre sittliche Kraft überflüssig machende, sondern sie unterstützende Einwirkung) *bewahrest vor dem Bösen*, nicht abstract (*Olsh. Bmgt.-Cr. Ew.*), sondern concret dem Teufel, vgl. 1 Joh. 2, 13 f. 5, 18. Matth. 6, 13. An den Gedanken des Gegensatzes mit der Welt und dem Bösen schliesst sich Vs. 16. = Vs. 14., 'h. überleitend zu dem Folg.' — Vs. 17. *ἁγίασον σου*] 'entw. instrumental: *heilige*, weihe, *sie durch deine Wahrheit* (*de W.* u. A.), dann aber' *Theoph.* zu bestimmt: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος δόσεως*, denn die *ἀλήθ.* wird ja nachher in den *λόγος* selbst gesetzt: dieser soll die Kraft haben sie zu heiligen; 'oder: *in deiner Wahrheit*, in der die Jünger als ihrem Lebenselemente sind und geheiligt werden sollen (*Mey.* u. A.). Das Letztere hat die Analogie des *τηρεῖν ἐν* Vs. 11 f. für sich. Allerdings aber vollzieht sich die Heiligung, indem sie in der Wahrheit stehen, zugleich durch diese (*Luthdt. Thol. Ew.*). Nach *de W. Bmgt.-Cr.* möchte besser durch Annahme einer Breviloquenz oder einer Vermischung der Vorstellungen *Bewahren* und *Weihen in deiner Wahrheit* zu erklären sein durch: so dass sie in dieser Wahrheit bleiben (1 Cor. 7, 15. Eph. 4, 4. 1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 2, 13.). Aber eine Nöthigung dazu liegt nicht vor und der Fortschritt des Gebets ist dagg. Der *Lachm.* T. *Mey. Ebr.* lassen nach ABC*DL 1. Vulg. It. all. *σου* weg. Auch *Sin.* hat diess nicht, freilich aber fehlen in ihm auch die WW. *ὁ λόγ. ἀλήθεια*. Es kann der Kanon gelten: persaepe dicitur *veritas* apud Joh., nunquam additur *dei* (*Beng.*). Der Sinn aber wird dadurch nicht geändert.' *ἁγιάζειν weihen* nach Vs. 19. 10, 36., und zwar ist es h. nach Vs. 18. in Beziehung auf das Apostelamt gedacht, aber nicht bloss äusserlich und förmlich (*Kuin.*: *efficias ut sint tibi consecrati legati tui*), sondern innerlich und wesentlich, so dass der Begriff der Heiligung damit zusammenfällt (*ἁγίους ποίησον Theoph.*) und die apostolische Wirksamkeit als die lebendige Frucht des Lebens in Christo erscheint (15, 7 f.). Die Wahrheit heiligt, insofern sie nicht bloss Sache des Verstandes, sondern auch des Herzens ist. 'And. (*Luthdt.*) beziehen den Ausdruck auf die Vollendung des persönlichen Verhältnisses zu Gott: „der Weltgemeinschaft ent-

nehmen.“ Die Beziehung auf den apostolischen Beruf lässt sich wegen des Folg. nicht ausschliessen.

Vs. 18 f. Eine doppelte Begründung dieser Bitte: 1) „Sie bedürfen dieser Heiligung als meine Apostel.“ *καθὼς - - κἀγὼ - κόσμον*] *Sowie also auch* (*κἀγώ* st. *οὕτως ἐγώ*, vgl. 15, 9.) *habe ich sie in die Welt gesandt;* letzteres ist proleptisch, und man darf nicht an die vorläufige Aussendung Matth. 10. denken. Das Verhältniss J. zum Vater ist in Allem (vgl. 10, 14. 5, 9.) das Urbild des Verhältnisses der Jünger zu ihm. 2) „Ich heilige mich selbst für sie, damit sie geheiligt seien“ (der Vater soll dieses Heiligungswerk unterstützen und vollenden). *καὶ ἐμαυτόν*] *und für sie,* zu ihrem Besten (*ὑπέρ* gew. vom Tode J. 10, 15. 6, 51.), *weihe*, heilige, *ich mich* zum Opfer (vgl. הִקְדִּישׁ 3 Mos. 22, 2 f. 5 Mos. 15, 19. Röm. 15, 16.), bringe mich als heiliges Opfer dar (d. Alt. *Lck. Thol. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Stier, Ebr. Ew.* u. A.). Sowie die Opfer, welche geheiligt wurden, rein und tadellos sein mussten, so brachte auch J. in sich ein reines Opfer dar (Hebr. 9, 14.); sein Tod war die heiligste Handlung der Liebe und des Gehorsams, und auch insofern ist der Ausdruck *ἁγιάζειν* passend gewählt mit Rücksicht auf die freie Hingabe und Unterordnung unter den göttlichen Rathschluss. Das völlige Eingehen in die göttliche Seinsweise und Gemeinschaft (*Luthdt.*) liegt zunächst nicht im W. Die Socinn. *Nöss. Kuin.* verstehen *ἁγιάζω ἐμαυτόν* vom ganzen Leben J. (me tibi, ministerio tuo consecravi), wogg. das Praes., 10, 36., wonach in diesem Sinne J. von Gott geheiligt wird, und das *ὑπὲρ αὐτῶν*. Aber der Sinn dieser letztern WW. und der davon abhängigen *ἵνα - - ἐν ἀληθείᾳ*, *auf dass auch sie geheiligt seien in Wahrheit*, ist nicht der, dass damit die im Kommen des Paraklets liegende Frucht des Todes J. für die Jünger bezeichnet sei. *Chrys. Theoph. Euthym.* denken an ein Opfer wie Röm. 12, 1., und nehmen *ἐν ἀληθείᾳ* im Gegensatze mit der typischen Natur der alttest. Opfer. Besser schon ist, was *Theoph.* vorher hat: *οὕτω καὶ αὐτοὺς ἁγίασον, τουτέστιν ἀφόρισον θυσίαν ὑπὲρ τοῦ κηρύγματος, καὶ τῆς ἀληθείας μάρτυρας τάξον γενέσθαι.* Aber mit keiner dieser Erkll. verträgt sich das Perf. *ἡγιασμένοι ὦσιν*, welches die Heiligung als unmittelbare Folge oder Wirkung des *ἁγιάζω ἐμαυτόν*, nicht (was ohnehin sich nicht zu dem *ὑπὲρ αὐτῶν* schickt) als etwas, das die Jünger selbst an sich vollbringen sollen, bezeichnet. Richtiger und umfassender ist wohl die Verbindung so zu denken: J. vollbringt das Opfer seines Todes in *heiliger* Liebe für die Seinigen (10, 15.) und für die dadurch zu bezeugende (18, 37.) Wahrheit, und in *heiligem* Gehorsam gegen den Vater: dadurch *heiligt* er die Seinigen, und zwar nicht bloss indem er ihnen ein Vorbild lässt zu thun wie er (*Bmgt.-Cr.*), sondern auch indem er den Fürsten dieser Welt besiegt (12, 31.), die Kraft der Sünde bricht, die er büsst (1, 29.), mit Einem Worte, als Sühnopfer stirbt. So ist beides bewahrt: einmal die Opfervorstellung, die in *ἁγιάζειν* liegt, andererseits die persönliche Heiligkeit J., ohne welche jene zusammenfallen würde und das *καὶ αὐτοὶ* kaum genügend gerechtfertigt wäre. Die Opfervor-

stellung aber, wie sie hier vorliegt, nöthigt unstreitig einen Anklang an die Sühnopferidee anzunehmen. Sonach ist ἐν ἀληθείᾳ nicht *durch Wahrheit*; denn h. ist ja der Opfertod J. das Heiligende, nicht die Wahrheit; aber auch nicht = ἀληθῶς (*Mey.* u. A.), was einen zu dürftigen Begriff giebt; sondern *in der Wahrheit* (der Mangel des Art. wird durch 3 Joh. 3. ʿu. nach ein. Codd. auch 4.ʾ gerechtfertigt) wie Vs. 17.

Vs. 20 f. *Bitte um Beistand zugleich auch für alle Gläubigen.* — Vs. 20. τῶν πιστευόντων] So nach hinr. ZZ. *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* st. πιστευσόντων, welches eine Besserung ist. διὰ αὐτῶν] *durch ihre* (der Apostel) *Lehre.* — Vs. 21. ἵνα πάντες ἓν ὦσιν] ist nicht (wie es nach dem bekannten Gebrauche des ἵνα sein könnte, vgl. Luk. 16, 27.) der unmittelbare Inhalt der Bitte — dieser ist zunächst das aus Vs. 11. hinzuzudenkende τήρησον αὐτοὺς κτλ. (daher auch *Griesb.* mit Recht ein Kolon nach ἐμέ gesetzt hat) — sondern der Zweck, welcher auch die Apostel mitumfasst, die unter den πάντες und unter den Gläubigen Vs. 22. mitbegriffen sind. καθὼς σὺ - - ὦσιν] paralleler und erklärender Satz, mit dem nachdrücklich vorausgestellten und elliptischen καθὼς σοί (vgl. 14, 20. 15, 4. 5.). In BC*D It. etc. *Tschdf.* T. fehlt ἕν, zum Vortheile der Gleichförmigkeit der Rede, aber wahrsch. durch Correctur. ἵνα ἀπέστειλας] entfernter Zweck: die Welt soll durch die Gotteseinheit der Gläubigen selbst zum Glauben kommen. ʿSo bezieht sich zuletzt doch Alles wieder auf die Verherrlichung des Vaters und Sohnes.ʾ

3) Vs. 22—26. Die Fürbitte kommt jetzt zu ihrem Hauptgegenstande, dem Ziel- und Gipfelpunkte des Glaubenslebens, näml. der ewigen δόξα *Herrlichkeit* und *Seligkeit;* nicht *Wunderkraft* nach den Alten und *Grot.*, nicht *Herrlichkeit der Eintracht* nach *Calov.*, ʿnicht der ἐξουσία πάσης σαρκός Vs. 2. (*Baur*); aber die in Chr. ruhende Gnade und Wahrheit kann nach 1, 14. nicht ausgeschlossen werden (vgl. auch *Luthdt. Thol.*).ʾ Dieser Theil der Fürbitte wird Vs. 22 f. bevorwortet, indem die erbetene Herrlichkeit als eine den Gläubigen gebührende dargestellt wird. καὶ ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς] *Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben. Geben* ist nicht *bestimmen* (*Bmgt.-Cr.*) oder *versprechen* (*Gabl.*), sondern *ertheilen*, und die Perff. sind nicht proleptisch, sondern wie Vs. 6—8. im eig. Sinne zu fassen. Nun bittet zwar J. Vs. 5. um die Verherrlichung seiner selbst und Vs. 24. um die Gewährung der Herrlichkeit für die Seinigen, und somit scheint Beides noch zukünftig zu sein; aber der Idee nach hat J. durch die Vollendung seines Werkes auf Erden, und haben die Gläubigen durch den Glauben schon jetzt, was allerdings erst dort sich verwirklichen und vollenden wird. ἵνα ὦσι κτλ.] parallel mit ἵνα πάντες κτλ. Vs. 21. dient dazu die Nothwendigkeit der Ertheilung der δόξα zu begründen: sie gehört nothwendig zur Einheit mit Gott und Christo. ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κτλ.] *ich in ihnen und du in mir*, ist ohne Construction eingeschaltet um die Idee der Einheit zu entwickeln. ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν] *damit sie in Eins vollendet*, vollkommen Eins, *seien* (vgl. τετελείωται ἐν τ. ἀγάπῃ,

ist vollkommen in der Liebe 1 Joh. 4, 18., ἦτε κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ, *vollkommen seid in demselben Sinne* 1 Cor. 1, 10.), verstärkender Parallelsatz. καὶ ἵνα γινώσκῃ κτλ.] ein anderer Grund jener Nothwendigkeit. Die Gläubigen müssen das Ziel der Herrlichkeit erreichen, damit sich die göttliche Sendung J. bewähre. κ. ἠγάπησας κτλ.] und damit das Werk der Erlösung im höchsten Beweise der Liebe Gottes gegen die Gläubigen sich vollende.

Vs. 24. Nun die Bitte selbst. οὓς δέδωκάς μοι] Der Relativsatz ist nicht ohne Bedeutung vorangestellt. 'Auch in den Erfolgen J. zeigt sich die göttliche Leitung, vgl. zu 1, 42 ff. u. öfter.' Das Perf. bezieht sich der Wirklichkeit nach auf die Apostel, der Idee nach auf alle Gläubigen. θέλω] nicht: *precor* (*Kuin.*), oder *ich wünsche* (Matth. 15, 28. *Bmgt.-Cr. Thol.*), sondern *ich will* (*Mey.*), fester Ausdruck dessen was im Heilsplane liegt. ὅπου εἰμὶ ἐγώ] *wo ich sein werde*, von der nächsten Zukunft (14, 3.). Der Ort aber schliesst den Zustand ein, wie in der parallelen Stelle Röm. 8, 29. εἰκών ebenfalls den Zustand bezeichnet. ἵνα θεωρῶσι] *dass sie* als Theilnehmer *schauen* (*Mey. Thol.*). θεωρεῖν nicht gerade *geniessen* (8, 51.), aber auch nicht bloss *schauen*, so dass nur darin die δόξα der Gläubigen bestände (*Olsh.*), gegen Vs. 22., sondern das *theilnehmende Schauen* (*Lck.*). 'Doch ist der Begriff des Schauens festzuhalten, und der Gedanke nicht dahin abzuschwächen, dass das göttliche Princip in J. sich als das realisirt hat, was es an sich ist (*Baur*).' ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου] Da dieses unstreitig zugleich mit auf die δόξα des λόγος ἄσαρκος zu beziehen ist, so fällt auf, dass selbst diese als eine mitgetheilte und aus Liebe mitgetheilte betrachtet, mithin die menschliche Ansicht von Christo selbst auf den ewigen Logos ausgedehnt wird. 'Darum aber darf man nicht den Aor. (für den übrigens *Lachm.* u. *Tschdf.* T., auch *Sin.*, das Perf. δέδωκ. lesen) vom Standpunkt der Gewährung der Bitte aus und so die δόξα bloss als die der Erhöhung verstehen (*Mey.*). War auch die δόξα Chr. als des λόγος ἄσαρκος eine „metaphysisch nothwendige“, so schliesst doch im trinitarischen Verhältniss die Nothwendigkeit die Liebe und deren Selbstmittheilung so wenig aus als die Freiheit.'

Vs. 25 f. 'Ein Grund für die Gewährung der Bitte: die Jünger sind durch den Glauben es werth und sie werden der Liebe Gottes würdiger.' δίκαιε] *gerecht*, nicht *heilig* oder *gütig*: Gottes richterliche vergeltende Gerechtigkeit wird angerufen (*Calv. Lmp. Lck. Olsh. Mey. Thol. Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Stier, Ew. Ebr.*), womit er zwischen der Welt und Christo sammt den Seinigen richten soll, was jedoch nur dadurch angedeutet wird, dass die Welt als ungläubig (mithin strafwürdig), die Jünger aber als gläubig (mithin der Belohnung würdig) bezeichnet werden. Mit der Anrede Gottes ist keine Bitte oder Aufforderung, sondern eine Begründung der vorigen Bitte eingeführt; indessen liegt das Erbetene indirect in dem von καὶ ἐγνώρισα - γνωρίσω abhängigen ἵνα ἡ ἀγάπη κτλ. — καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω· ἐγὼ δέ σε ἔγνων] Dieses καί lassen Cod. D u. m. Uebers.

auch *Luth.* aus, und es hat den Ausll. viel zu schaffen gemacht, die es bald so bald so gefasst haben. Nach dem Vorgange *Heum.'s* und *de W.'s*, welcher auf 6, 36. 15, 24. verwies, haben es *Lck. Thol. Stier* u. A. so erklärt, dass die beiden Conjunctt. καὶ δέ auf zwei zugleich Statt findende, aber entgegengesetzte Verhältnisse (καὶ καί würden blosse Gleichstellung bezeichnen) hinweisen, und eben durch diese Entgegensetzung das Prädicat δίκαιε ins Licht gesetzt wird: „*Während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich, und diese erkannten, dass du mich gesandt hast.*" Diese Fassung hat sprachliche Bedenken (vgl. *Mey.*), ist aber erträglicher als die Meinung (*Beng. Ebr.*), welche καὶ καί trotz der Gegensätzlichkeit der Gedanken sich entsprechen lässt. Am einfachsten wird das καί so verstanden, dass es ein gegensätzliches Verhältniss anreiht (*und gleichwohl*), aber nicht im Gegensatz zu δίκαιε (*Mey.*, wogg. *Thol.*), sondern zu dem auch h. vorausgesetzten Gedankenkreis von J. Selbstoffenbarung (*Luthdt.*). γνωρίσω] näml. durch den Geist. ἵνα ἐν αὐτοῖς] *damit die Liebe, womit du mich geliebt hast* (Constr. wie χαρὰν χαίρειν), *in ihnen sei,* st. damit du (beachte das parallele ἐγώ) mit der Liebe in ihnen seist, oder: damit die Wirkung der Liebe näml. die Seligkeit derselben, in ihnen sei. In jedem Fall wird hiermit der Zweck der von Christo mitgetheilten Erkenntniss Gottes — welcher oben Vs. 3. als ζωὴ αἰώνιος, Vs. 11. 21. als Einheit mit Gott bestimmt wurde — von Seiten der *belohnenden* (*gerechten*), beseligenden Liebe Gottes (vgl. Vs. 23.: κ. ἠγάπησας αὐτούς, 16, 27. αὐτὸς γ. ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς), und somit indirect eine Fürbitte für die Jünger ausgesprochen. Nach *Chrys. Theoph. Euthym. Olsh.* ist die Liebe der Jünger selbst gemeint; *Lmp.* fasst diese Liebe subject. u. object. zugleich; aber was soll h. in Verbindnng mit Vs. 22 ff. dieser Gedanke? Richtig *Calv.*: ut eos in me diligas, vel ut amor, quo me complexus es, ad eos usque se diffundat. Vgl. 1 Joh. 4, 16.

Zweiter Abschnitt.

Cap. 18—20.

Bericht I. von Jesu Leiden und Sterben, II. von seiner Auferstehung.

Wie in den andern Evv. ist auch h. der Bericht zusammenhängender und reicher an Thatsachen, aber die Anschauung ist eine andere, die des Leidens als Verklärung. — Ueber das 18. Cap. vgl. *Gurlitt* lectt. in N. T. Spec. IV. Hamb. 1805.

I. Cap. 18. 19. *J. Leiden und Sterben.* — 18, 1—12. *J. Gefangennehmung in Gethsemane.* — Vs. 1. ἐξῆλθε] *ging hinaus* aus der Stadt, nicht: aus dem Speisesaale, weil unmittelbar folgt: πέραν κέδρων] *über den Bach der Cedern*, fehlerhafte Uebertragung, 'nach *Ew.* witzige Schreibweise' des Namens קִדְרוֹן (2 Sam. 15, 23.) anst. τοῦ Κεδρών (ASΔ 123.), 'was *Mey.* vorzieht,' oder τοῦ Κεδρῶνος (*Joseph.* Antt. IX, 7. 3.). Nach so wenigen Gegenzeugnissen die gew. bei den LXX (ausser der Ed. Compl.) ebenfalls übliche Schreibung (die freilich einem Palästinenser kaum ansteht, s. Einl.) mit *Griesb. Scho. Lachm.* u. A. zu verlassen scheint mir unkritisch zu sein. — Parallel Matth. 26, 30. 36.

Vs. 2. Joh. wendet sich sogleich, nachdem er J. Eintritt in den Garten erwähnt hat, zu dem, was den Verräther angeht. Die Einschaltung des von den Synoptt. erzählten innern Kampfes J. im Garten hat durchaus keine exeget. Schwierigkeit (anders war es oben Cap. 13. mit der Einsetzung des heil. Abendmahls); was aber die psychologische Schwierigkeit betrifft (s. Anm. z. Cap. 17.), so scheint sie mir keineswegs unüberwindlich zu sein. In der Rede J. Vs. 11. τὸ ποτήριον scheint sogar ein Anklang an jenes synopt. Gebet zu liegen. ὅτι πολλάκις κτλ.] vgl. Luk. 21, 37. 22, 39. — Vs. 3. τὴν σπεῖραν] *die Cohorte.* Es kann nur die röm., die in der Burg Antonia lag, oder eine Abtheilung derselben gemeint sein (zu der auch der χιλίαρχος Vs. 12. gehörte), welche das Synedrium aus Vorsicht, um einem möglichen Rettungsversuche des Volkes zu Jesu Gunsten vorzubeugen, requirirt hatte; wozu es stimmt, dass Pilatus nach Vs. 29. den Synedristen auf eine Art entgegenkommt, welche sein Wissen von J. Gefangennehmung vorauszusetzen scheint. Die Synoptt. wissen nur von den ὑπηρέταις, unter welchen wahrsch. levitische Tempelwächter unter Anführung von Tempel-Hauptleuten (Luk. 22, 4. 52.) zu denken sind. 'Während *Mai.* diese Cohorte bei den Synoptt. mit unter dem ὄχλος πολύς Matth. 26, 47. inbegriffen(?) wissen will, kehren *Bmgt.-Cr. Ebr.* wieder zu der Annahme zurück, dass σπεῖρα die Tempelwache und ὑπηρέται die eigene Dienerschaft der einzelnen Synedristen begreife; allein ausser dem schon Gesagten ist dagg., dass Vs. 18. diese Diener offenbar als δοῦλοι von den ὑπηρέται unterschieden werden.' μετὰ φανῶν κ. λαμπάδων] *mit Leuchten* (*Fackeln*) *und Lampen* (Laternen, *Lck.*). Es war Vollmond; aber der Mondschein machte diese Vorsicht nicht unnöthig.

Vs. 4 f. τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν] *Was über ihn kommen* (ihm widerfahren) *sollte* (Matth. 10, 13.). ἐξελθὼν εἶπεν] *Lachm.* u. *Tschdf.* T.: ἐξῆλθεν κ. λέγει. Der Sinn ist nicht: J. sei *aus dem Garten herausgegangen* (*Mey.*), da nach Vs. 26. die Scene *im* Garten war, sondern: er sei *aus dem Gartenhause* '(*Ew.*: aus den Gemächern)' *getreten* oder aus der Tiefe des Gartens (*Thol. Mai. Luthdt.*) *hervorgekommen* (vgl. Matth. 14, 14.), 'schwerlich: aus den Jüngern hervor (*Schweiz.*).' Dass er aber, was in jedem Fall im Texte liegt, der Schaar *entgegengeht* und sich selbst zu erkennen giebt, ist — nach *de*

W. (vgl. auch *Neand.* S. 733 f.)' — mit dem synopt. Berichte nicht zu vereinigen, nach welchem Jud. Isch. ihn mit dem Kusse kenntlich macht. 'Indess muss zugestanden werden, dass dieser Kuss „zu charakteristisch und bezeugt" (*Mey.*) ist, als dass das Schweigen unseres Evglst. das Factum alteriren könnte. Gewiss ist, dass derselbe gerade wegen der verbreiteten Bekanntschaft dieses „pikanten Datums" ihn übergehen konnte. Auch hebt Joh. nur die Momente heraus, die zur Verklärung J. (Vs. 4. 6.) dienen. Nimmt man an, dass das in Hast (Matth. 26, 49.) gegebene Zeichen der Frage J. (Vs. 4.) vorangegangen ist (*Mey. Thol.* u. A.), so ist damit die freie Selbsthingabe J. nicht unverträglich, und zwar ohne dass man unbegründeter Weise annehmen muss, die Truppe habe sich verborgen gehalten (*Ebr.* Krit. S. 533.). Nur ist nicht zu erkennen, dass der johann. Bericht selbst indirect auf das Zeichen, welches Judas geben sollte, hinweise (*Luthdt.*). Die ganze Erzählung ist darauf angelegt, die freiwillige Selbsthingabe J. in der Unterordnung unter den göttlichen Rathschluss (*εἰδὼς τὰ ἐρχ.* Vs. 4.) hervortreten zu lassen.' Vgl. *Lck.* 3. S. 701 f. — Vs. 6. J. Vorherwissen und freiwilliger Entschluss zu sterben gab ihm eine erhabene Unerschrockenheit, welche, verbunden mit früher empfangenen Eindrücken (7, 46.) und einer unter dem Volke verbreiteten hohen Meinung von ihm, machte, dass die Gerichtsdiener (es braucht nicht auf Alle, auch die, viell. in der Entfernung stehen gebliebenen röm. Soldaten, ausgedehnt zu werden) voll Ehrfurcht zu Boden fielen. Darin fand man sonst (*Lmp. Wlf.*) und finden Manche noch (*Mey. Strr. Ebr. Luthdt.*) ein Allmachtswunder J., die meisten Neuern (auch *Ew.*) aber eine psycholog. Wirkung, die man mit ähnlichen geschichtl. Thatsachen belegt (von Mark. Anton. b. *Valer. Max.* VIII, 9., von Marius b. *Vellej. Paterc.* II, 19., von dem polnischen Bischof Stanislaus b. *Thol. Wlf.*). Dass nicht die Gerichtsdiener, sondern die Jünger (*Paul.*) niedergefallen seien, ist bei dem im biblischen Style vorkommenden Wechsel der Subj. möglich, aber nicht wahrsch., besonders wegen des Folg. 'Zuzugeben ist, dass die WW. nicht mit Nothwendigkeit ein Uebernatürliches fordern; aber auch das bleibt wahr, dass, da der Evglst. nicht einen zuchtlosen Haufen (vgl. Vs. 3.) voraussetzt und eine Beschränkung des Niederfallens auf die Vorderen (*Lck.* 3. *Thol.*) oder die Gerichtsdiener (s. oben) mit nichts angedeutet ist, hier ein anderer Vorgang, als die verglichenen sind, gemeint sein muss. Rein menschlich ist die Wirkung J. hier kaum gedacht. Und dann documentirt sie um so mehr, dass J. in Freiheit sich hingegeben hat.' — Vs. 8. *ἄφετε τούτους ὑπάγειν*] vgl. 16, 32. — Vs. 9. *ἵνα πληρωθῇ κτλ.*] vgl. 13, 18. Der Evglst. sieht jenes Wort 17, 12. als eine doppelsinnige, auch auf die leibliche Erhaltung der Jünger deutende Weissagung an, vgl. Anm. zu 11, 51. 'Gegen *Schweiz.* S. 63., der diesen Vs. als nicht sinnig genug für unächt erklärt, s. *Lck.* 3. *Lange* L. J. I. S. 200. *Luthdt.* I. S. 7.: „Die äussere Bewahrung war zugleich eine Bewahrung der Seele."' — Vs. 10. Joh. nennt den Namen des gewaltthätigen Jüngers, sowie des Knechtes. *ωτίον*] BC*LX

Sin. Vulg. It.: ὠτάριον, was mit *Schlz. Tschdf. Mey.* vorzuziehen ist. — Vs. 11. σου] ist nach den meist. Codd. u. Verss. unächt. τὸ ποτήριον] vgl. Anm. zu Matth. 20, 22. 26, 39. ὃ δέδωκέ μοι] vom entschiedenen göttlichen Rathschlusse. Parallel ist Matth. 26, 52 f. — Vs. 12. ὁ χιλίαρχος] vgl. Vs. 3. AG. 21, 31. ἔδησαν] 'Nach Joh. geschieht das schon hier, nach Matth. 27, 2. später.'

Vs. 13—27. *J. Verhör vor dem Hohenpriester: Verleugnung Petri.* Joh. mit den Synoptt. Matth. 26, 57 ff. u. Parall., von denen er abweicht, zu vereinigen kann erst versucht werden, wenn man über seinen Bericht selbst ins Klare gekommen ist. Es fragt sich näml., 1) ob die drei Verleugnungen des Petr. an einem und demselben Orte vorgegangen sind. Nachdem die erste Vs. 17. und das Verhör J. vor dem Hohenpriester Vs. 19—23. erzählt ist, wird Vs. 24. bemerkt: Annas habe J. zu Kaiaphas geschickt, und hierauf folgt Vs. 25—27. die zweite und dritte Verleugnung, so dass es auf den ersten Anblick scheint, diese hätten an einem andern Orte als jene Statt gefunden, näml. bei Kaiaphas. Allein die Oertlichkeit ist Vs. 25. dieselbe wie Vs. 18.: Petr. steht am Feuer und wärmt sich; und offenbar weist Vs. 25. auf Vs. 18. zurück: 'sonach sieht sich *de W.* berechtigt mit *Calv. Bez. L. de Dieu, Kuin. Lck. Thol. Mey. Mai.* Vs. 24. als einen Nachtrag, und ἀπέστειλεν als Plusquampf. zu nehmen (vgl. *Win.* §. 40. 5. S. 246.), was durch die auch von *Tschdf.* ausgeführte Weglassung des οὖν in AC***D**EGHKMSUYΓΔ v. Minuscc. *Theoph.* begünstigt werde. Freilich fehle es nicht in BC*LXΔ u. v. a. *ZZ.*, und dass L u. a. Hdschrr. (auch *Sin.*) δέ lesen, Vulg. u. a. Ueberss. καί ausdrücken, verrathe, dass man an der Stelle gebessert habe. Wenn jedoch *de W* hierzu bemerkt, dass diess in dem Irrthum seinen Grund haben konnte, Joh. fahre h. in der Erzählung fort, und desswegen die Einen οὖν, die And. δέ einschalteten, so kann man mit demselben Recht sagen, dass man im Bewusstsein der Differenz mit den Synoptt., die das einfach fortschreitende, nicht nachholende οὖν in Bezug auf die Verleugnung herbeizuführen schien, frühzeitig diese Part. entw. ausliess, oder durch δέ verbesserte. Und daneben bleibt auch, wenn οὖν wegfallen kann, der Einwurf, dass, wenn der Aor. als Plusquamperf. und Vs. 24. als Nachholung genommen werden soll, diess durch δέ oder γάρ hätte angezeigt werden müssen und von Joh. nach seiner Gewohnheit (vgl. 5, 13. 9, 19. 11, 30. auch Matth. 14, 3.) angezeigt worden wäre, wesswegen *Bynae. Heum.* den Satz für ein Glossem halten. Dafür spricht aber auch kein plausibler Grund.' Endlich die gewaltsame Einschiebung von Vs. 24. in der Mitte von Vs. 13. oder hinter demselben (Cod. 225. Syr.) bedarf keiner Widerlegung. 'Es dürfte darum kaum gerathen sein, einen dieser Auswege einzuschlagen: geg. den ersten erklären sich noch besonders *Schweiz.* S. 175. *Blk.* Beitr. S. 39 ff. *Ebr.* Krit. S. 538. Dennoch ist keine verschiedene Oertlichkeit Vs. 25 ff. gemeint, obwohl freilich die Annahme (*Ebr. Lange, Stier*), Annas und Kaiaphas hätten in Einem Palast gewohnt, allen und jeden Grundes entbehrt; allein das Verhältniss von Vs. 25. zu 24., wie es

durch *δέ* angedeutet ist, und das *ἦν ἑστώς* Vs. 25., welches sich offenbar auf die Zeit der Absendung J. Vs. 24. bezieht und sagen soll, dass das, was Petr. Vs. 18. that, auch jetzt noch Statt fand — beides zeigt, dass der Evglst. nicht gemeint haben kann, Petr. habe seinen Ort zugleich mit J. verlassen (viell. um desto weniger Verdacht zu erregen, *Schweiz.*). Ist diess, so fanden auch diese Verleugnungen des Petr. im Hofe des Annas statt; und die Differenz mit den Synoptt., welche sie im Hofe des Kaiaphas geschehen lassen, ist anzuerkennen, wenn man auch mit *Luthdt.* bemerken kann, dass der Bericht bei Mark. sehr allgemein gehalten ist und bei Luk. die Verleugnung dem gerichtlichen Verhör vorherging.' — Nun erledigt sich auch die 2) Frage: bei welchem Hohenpriester das Verhör Statt gefunden? „Offenbar" — 'sagt *de W.* 3.' — „bei Kaiaphas, wo auch die Verleugnung Statt fand. Er war eig. Hoherpriester, und so heisst er Vs. 13. 24. zum Unterschiede von Annas: er ist also der H.Pr., vor welchem J. verhört wurde, und in dessen Palast Joh. u. Petr. eintreten Vs. 15 ff." 'Diese Gründe, zu denen noch die kommen sollen, dass das Impf. Vs. 15. (*ἠκολούθει*) verrathe, wie J. wieder auf dem Wege (zu Kaiaphas) gedacht sei — aber das Impf. bezieht sich doch auf Vs. 13.? — und dass der Ausruf *οὕτως ἀποκρίνῃ* Vs. 22. sich nur auf den Hohenpriester beziehen könne, der *κατ' ἐξοχήν* diesen Titel führe — aber vgl. AG. 4, 6. — sind des Weiteren von *Bäumlein* a. a. O. S. 398 f. *Thol.* ausgeführt. Allein diese Gründe sind weder überzeugend, noch nöthigend. Denn weder Vs. 13. noch Vs. 24. wird dem Kaiaphas die Benennung „Hoherpiester" in absichtlichem Gegensatz zu Annas als dem Nicht-Hohenpriester beigelegt, sondern Vs. 13. unter offenbarer Rückweisung auf 11, 51. (vgl. Vs. 14.) und desshalb auch mit dem Zusatz *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* wie dort, und Vs. 24. als officielle Bezeichnung, weil nun erst J. zum officiellen Verhör vor dem Synedrium abgeführt wurde; denn dass von dem Evglst. das Verhör Vs. 19—23. nicht als officiell betrachtet worden ist, zeigt die ganze Art der Erzählung, so wie dass er keine Beschlussfassung berichtet; dass ferner auch dem Annas der Name *ἀρχιερ.* beigelegt wurde, zeigt AG. 4, 6.; und wenn er auch Vs. 13. nur als Schwiegervater des Kaiaphas eingeführt wird, so ist doch die Bemerkung über den fungirenden Hohenpriester (Vs. 13. 2. H. u. Vs. 14.) nur eine Zwischenbemerkung, welche nicht verhindern kann (wie *Thol.* meint), dass dem Geschichtsverlauf entsprechend (Vs. 15. bezieht sich auf den Anf. von Vs. 13.) unter dem *ἀρχιερεύς* (Vs. 15 f.) Annas verstanden werde. So hat man nach allem Bisherigen kaum ein Recht, anzunehmen, dass das Verhör nach dem Evglst. wo anders als bei Annas Statt gefunden habe. Dass aber J. zuerst (*πρῶτον* Vs. 13.) zu Annas geführt wurde, ist bei dem Einflusse, den Annas behauptete, ebensosehr wahrscheinlich, als die Hast und die Leidenschaftlichkeit des Vorgangs der Situation angemessen ist. Nimmt man dazu, dass auch nach der Annahme, bei Kaiaphas sei das Verhör, welches der Evglst. erzählt, geschehen, durchaus nicht Alles ausgeglichen werden kann, vielmehr in den Umständen der Ver-

leugnung eine nicht zu hebende Verschiedenheit anzuerkennen bleibt (vgl. *de W.* zu Matth. 26, 69.), so ist sowohl in Bezug auf die Verleugnung als das Verhör die Differenz zwischen Joh. und den Synoptt. anzunehmen. — So bleibt 3) die Frage: wie ist die Differenz zu erklären, da eine Ausgleichung unmöglich scheint?' *Olsh. Ebr.* erklären sich für die Annahme von *Euthym. Grot. Paul.*, dass Joh. die Synoptt. ergänzend das Verhör bei Annas, das diese übergangen, berichtet, hingegen das bei Kaiaphas, welches aus ihnen bekannt war, übergangen habe; 'und *Mey. Luthdt.* recurriren darauf, dass der Bericht des Verhörs bei Annas, weil eines nichtgerichtlichen, für die Absicht der synopt. Erzählung unbrauchbar war. Diess ist an sich wohl denkbar, nur wird die Differenz über die Oertlichkeit der Verleugnung damit nicht gehoben. *Blk.* (auch *Bmgt.-Cr.*) nimmt an, dass in der ursprünglichen Relation der Name des Hohenpriesters, zu dem J. zuerst geführt wurde, (wie noch jetzt bei Luk.) nicht genannt war, und dadurch der Verf. des Matth. veranlasst wurde, an den fungirenden, den Kaiaphas, zu denken; doch hängt diese Annahme von der Anschauung des Matthäus-Ev. ab. Dagg. *Baur* S. 266 ff. (vgl. theol. Jbb. 1854. S. 285.), welcher auch dafür sich entscheidet, dass nach dem Evglst. Verleugnung und Verhör bei Annas vorgegangen ist, findet den Grund dafür in der Absicht des Evglst., das Zeugniss, welches der Unglaube der Juden über sich selbst gab, durch das doppelte Verdammungsurtheil zu verstärken. Aber Annas verdammt ja nicht! Da der Evglst. Vs. 13. u. 24. offen auf das Verhör von Kaiaphas hinweist, dieses ihm also bekannt gewesen zu sein scheint, so darf man die Synoptt. in Bezug auf dieses Verhör in ihrem Rechte belassen; da er aber durchaus keine Absicht verräth (weder Ergänzung noch Derartiges), so fragt es sich, ob nicht wenigstens ein Grund gefunden werden könne, wesshalb er das Verhör von Kaiaphas verschwiegen habe? *Schweiz.* sucht diesen in Vs. 14., in welchem liegen soll, dass ein solcher Richter zum Voraus verurtheilen will, also ein solches Verhör als blosse Formalität nicht besondere Berücksichtigung verdient. Allein war diese Absicht nicht auch bei Annas? und doch wird sein Verhör erzählt; auch liegt in Vs. 14. nicht mehr als in 11, 50. Bei der Richtung des Evglst. die Erfüllung der Aussprüche J. ebenso wie derjenigen über ihn nachzuweisen, die Schlussbemerkung Vs. 27. vgl. mit 13, 38., die etwas beiläufige Art, wie der Verlauf des Verhörs erzählt wird (es steht mitten in dem Bericht über die Verleugnung, und wie die Bemerkung Vs. 24. in unmittelbarem Zusammenhang steht mit Vs. 25 f. der zweiten und dritten Verleugnung, so ist es bemerkenswerth, dass nach der Notiz Vs. 13.: ἀπήγ.--πρῶτον zuerst, Vs. 15 f., zur Verleugnung vorgeschritten und nur später, Vs. 19 ff., die Unterredung mit Annas darein gemischt ist), die Ausführlichkeit, mit der Vs. 15 ff. das den Petrus Betreffende berichtet ist — diess Alles scheint darauf hinzuführen, dass dem Evglst. bei diesem Bericht die Verleugnung des Petr. die Hauptsache war, und er das Verhör nur desshalb erzählt, weil es mit der Verleugnung coincidirte. Nimmt man hierzu den

Umstand, dass nachher das Verhör und der Spruch des Pilatus mit ausgezeichneter Anschaulichkeit u. Genauigkeit berichtet wird, u. dass auch hierin eine Erfüllung gesehen wird 18, 32., so ist es als wäre die Absicht des Evglst. mehr nach dieser Seite hin gerichtet, ohne des Urtheilsspruchs der Juden, deren Absicht J. zu tödten entschieden war, weiter zu gedenken. Dann aber fällt die Hypothese *Baur's* über die Tendenz der johann. Leidensgeschichte (vgl. oben) vollends zusammen.'

Vs. 13. πρὸς Ἄνναν] vgl. Anm. zu Luk. 3, 2. Er scheint theils als Exhoherpriester theils als Schwiegervater des Kaiaphas, theils viell. als Statthalter (סְגָן) desselben, 'nach *Wies.* u. A. als Präsident des Sanhedrin, nach *Ew.* als oberster Verhörrichter' einen bedeutenden Einfluss ausgeübt zu haben, vgl. AG. 4, 6. ἀρχ. τ. ἐνιαυτοῦ ἐκείνου] s. d. Anm. 11, 51. — Vs. 14. Vgl. 11, 50. 'Wozu h., da zunächst nicht weiter von ihm die Rede ist, diese Charakteristik des Kaiaphas? Schwerlich weil der Evglst. meinte, bei diesem sei der Erfolg vorauszusehen gewesen (*Schweiz. Bmgt.-Cr.*). Vielmehr begann ja nun die thatsächliche Ausführung und Erfüllung des Wortes, das Kaiaphas früher gesprochen hatte. Hier die Vorbereitung des Todes überhaupt, Vs. 28 ff. die seiner Art (ποῖος θάνατ. Vs. 32.).' — Vs. 15. ὁ ἄλλος μαθητής] Den Art. lassen AD$^{*}{}_{*}{}^{*}$ 106. al. aus, wahrsch. durch Correction, weil er unpassend scheint (anders Vs. 16. 20, 2 ff.); aber er bezeichnet den Jünger als einen den Lesern bekannten. Man versteht fast allgemein den Joh. darunter (vgl. 20, 2—4. 8.), nur *Grot.* irgend einen Hierosolymitaner, *Heum.* den Judas Isch., *Gurlitt* irgend einen Unbekannten. Dass Joh. mit K. bekannt, 'nach *Ew.* verwandt (?)' sein konnte, ist nicht unmöglich, wenn auch für uns unerklärlich. — Vs. 16. εἶπε τῇ θυρωρῷ] *sagte er der Thürhüterin*, näml. dass er den Petr. einführen möchte. Bei den Hebräern kommen Thürhüterinnen vor, *Joseph.* Antt. VII, 2. 1. (nicht aber 2 Sam. 4, 6.) AG. 12, 13. (?). — Vs. 17. Diese *erste* Verleugnung entspricht der ersten bei Matth. 26, 69., aber mit bedeutender Abweichung. 'Namentlich ausser der verschiedenen Oertlichkeit ist hervorzuheben, dass die Verleugnung beim Eintreten des Petr. in den Hof geschieht.'

Vs. 18. Diese Scene war entweder auf dem innern Hofe des Palastes oder in der Hausflur am Eingange. — 'Das Vs. 19—23. berichtete Verhör hält *de W* 3. für wahrsch. dasselbe, welches Matth. 26, 59 ff. erzählt, nur dass Joh. Anderes davon melde und gerade die wichtige Erklärung J. Matth. 26, 64. auslasse; und so sucht dann *de W.* (vgl. noch Anm. zu Matth. 26, 59.) beide Berichte durch die Annahme zu vereinigen, dass die von Joh. berichtete sehr passende Frage des Hohenpriesters nach J. Jüngern (Vs. 19.), deren Zweck gewesen sei zu erfahren, ob J. sich für den Messias ausgebe, das Verhör eröffnete, und da J. nicht bestimmt darauf antwortete, ihn nachher der Hohepriester (Matth. 26, 63.) beschwor, sich darüber zu erklären; Joh. habe sich durch die Umständlichkeiten Vs. 20—23. von dem Wesentlichen der Sache ablenken lassen,

und das Zeugenverhör Matth. 26, 59 ff. könne zwischen Joh. 18, 19—23. und Matth. 26, 63. gestellt werden. Diese Annahme ist sehr sinnreich, ruht aber auf der Voraussetzung, dass J. hier vor Kaiaphas stehe (s. oben), und wird mit dieser unmöglich. Auch der für die Frage Vs. 19. angenommene Zweck, ob J. sich für den Messias erkläre, ist nicht nur mit nichts angedeutet, sondern würde eher eine Frage wie Matth. 26, 63. voraussetzen; und wenn auch die Frage nach den Jüngern allenfalls darauf bezogen werden könnte, wozu dann die περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ? die eher darauf führt, dass man nach einer Abweichung von dem Gesetze forschte. Auch hat der unbestimmte Ausdruck ἠρώτησεν περὶ mehr die Form des Ausfragens als die eines Verhörs. Dagg. handelt es sich im öffentlichen Verhör nur und hauptsächlich um die Messianität J. Die ganze Situation ist eine andere.'

Vs. 19. οὖν] 'knüpft nicht wieder an Vs. 13. an (*de W. Mey.*), sondern die Erzählung schreitet einfach fort, da ja die Vorfälle Vs. 15—18. bei dem Eintritt, und Vs. 19 ff. nachher Statt fanden.' — Vs. 20. παῤῥησίᾳ] wegen des folg. ἐν κρυπτῷ wie 11, 54. s. v. a. *öffentlich.* τῷ κόσμῳ] *zur Welt*, d. i. zum Volke. ἐν τῇ συναγωγῇ] Der Art. fehlt in ABDGHKLMSXY *Sin.* v. Minuscc.; also nicht: *in der Synagoge*, sondern: *in einer Syn.*, weil es deren in Jerus. mehrere gab (AG. 6, 9.); 'also nicht an die Synagogen ausserhalb Jerus. zu denken (*Lck.*).' πάντοθεν] ABC*LX *Sin.* 1. 13. 33. al. Vulg. al. *Cyr.* al. *Lachm. Griesb. Tschdf.*: πάντες; C***D*$_{*}$*EGHKMSUYΔ al. Syr. al. *Theoph. Scho.*: πάντοτε; 'ersteres der überwieg. ZZ. wegen vorzuziehen.' — J. beruft sich auf die Oeffentlichkeit seines Wirkens; seine Antwort ist aber auch zugleich ablehnend, und mit Recht, weil er vor einem böswilligen Richter stand, der Gegenstand des Verhörs sich nicht zu richterlicher Untersuchung eignete, und es unmöglich war Rechenschaft von etwas zu geben, was in keinen bestimmten Begriffen und Formeln bestand. Eine wichtige Lehre für Inquisitoren in Sachen der Lehre und Gesinnung. — Vs. 22. Das Synedrium beobachtete nicht einmal den äussern Anstand! Vgl. AG. 23, 2. 'Diese Thatsache ist allein von Joh. erzählt; die Synoptt. erzählen die *Verspottung.*' — Vs. 23. Dass J. mit der Vorschrift Matth. 5, 39. nicht eine gänzliche Indolenz in Ansehung des Rechtspunktes beabsichtigte, beweist er h. durch die That. μαρτύρησον κτλ.] *zeuge von dem Unrechte* (meiner Rede); thue es dar, beweise es.

Vs. 24. s. oben. — Vs. 25 ff. ist so anschaulich darstellend und trägt so sehr das Gepräge der Wahrheit, dass man nicht begreift, warum man mit And. den Bericht des Matth. vorziehen sollte. Die zweite Verleugnung Vs. 25. lässt sich im Wesentlichen auf die dritte b. Matth. 26, 73. zurückführen; die dritte Vs. 26. aber kennen unter diesen oder ähnlichen Umständen die Synoptt. gar nicht. 'Etwas anders aber gestaltet sich das, wenn Luk. 22, 54—62. ins Haus des Annas gehört (*Mey. Wies.* Syn. S. 405.). Jedenfalls machen *Schweiz.* S. 179. *Ebr.* S. 540. sehr richtig darauf aufmerksam, wie

nach Luk. 22, 61. Jesus bei der dritten Verleugnung den Petrus anblickt — wie passend, wenn J. wie h. während der Verleugnung an Petrus vorübergeführt wurde! Vgl. zu Vs. 12.'

Vs. 28. *Ueberlieferung J. an den römischen Procurator.* *τὸ πραιτώριον*] s. Anm. z. Matth. 27, 27. Den Grund, warum sie ihn hinführten, s. Vs. 31. *πρωΐα*] besser bez. LA. *πρωΐ.* — *ἵνα μὴ μιανθῶσιν*] Die Juden glaubten sich im Hause eines Heiden zu verunreinigen (vgl. AG. 10, 28.), zumal zur Zeit des Passahs, weil sie daselbst das ihnen verbotene Gesäuerte würden gefunden haben. *ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*] Nach dieser Stelle also (vgl. 13, 1.) war das Passahmahl nicht, wie die Synoptt. angeben, in der vorhergeh. Nacht gefeiert worden, sondern stand noch bevor. Die zu Hebung dieser Differenz versuchte Erkl. des *πάσχα* von Passahfest-Opfermahlzeiten, חֲגִיגָה (*Boch. Byn. Lightf. Lck.* 1. *Thol. Hengstbg. Bmgt.-Cr. Wies. Luthdt. Wichelhaus* a. a. O. S. 220 ff. u. A.), lässt sich nicht halten; denn nirgends kommt *φαγεῖν τ. πάσχα* anders als von der Passahmahlzeit vor (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 12, 11. 2 Chr. 30, 18.), und fälschlich wird behauptet, dass 5 Mos. 16, 2. 2 Chr. 35, 7—9. פֶּסַח von den Festopfern gebraucht sei. 'In der ersten Stelle (וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיי״ אל׳ צאן וּבָקָר) wird זָבַח פֶּסַח als Schlachten des Passah-Lammes deutlich von dem der übrigen Opfer unterschieden, sowie es auch Vs. 6. gebraucht ist. (*Blk.* Beitr. S. 111. giebt zu, dass dort möglicher Weise פס׳ von allen Passahopfern, auch den Brand- u. Dankopfern stehe, u. צאן וּבָקָר die Explication davon sei, obwohl auch dann nichts für den weiteren Gebrauch von *φαγ. τὸ πάσχα* folgt.) In der zweiten Stelle wird פְּסָחִים deutlich nur auf כְּבָשִׂים u. בְּנֵי עִזִּים bezogen. Auch 2 Chr. 30, 22. kann nichts beweisen, denn für וַיֹּאכְלוּ הַמּוֹעֵד ist dort wahrscheinlich וַיְכַלּוּ zu lesen (*Blk.*), auch ist die dort gebrauchte Formel allgemeiner als אָכַל הַפֶּסַח.' Und wenn auch פ׳ so vorkäme, so könnte es doch nicht das Festopfer allein ohne das Passah-Lamm bezeichnen, wie es h. mit *πάσχα* der Fall sein müsste. Die Voraussetzung übrigens, womit diese Erkl. unterstützt und die unsrige bestritten wird, dass die Verunreinigung am Morgen durch Betretung eines heidnischen Hauses in Beziehung auf die Passah-Mahlzeit ein טְבוּל יוֹם d. h. eine solche gewesen wäre, die noch vor Abend hätte gehoben werden können, mithin nicht vermieden werden müssen, ist unerwiesen. Vgl. *Byn.* I. 407. *Maimonid.* Pesach. c. 6. sect. 1. 'wo bloss von Berührung eines Gewürmes, Aases etc. die Rede ist,' *Sieff.* S. 137. *Lck.* Und zugegeben, dass nur eine solche Verunreinigung Statt gefunden hätte, so hätte sie doch 'eben nach *Maim.*' am Schlachten des Passah Lammes gehindert, und wäre mithin allerdings zu vermeiden gewesen. 'Vgl. *Movers* über das letzte Passahmahl und den Todestag des H. in d. Ztschr. für Philos. und kathol. Theol. VII. 58 ff. VIII. 62 ff., welcher gegen die Beziehung des *φαγεῖν τὸ πάσχα* noch geltend macht, dass nach Tr. Sanhedr. fol. 63, 1. bei einem vom Synedrium gefällten Todesurtheil keiner der Beisitzer an demselben Tage etwas geniessen durfte, also auch h. nicht die Synedristen die Opferspeisen, wohl aber das Passah-Lamm

am Anfange des folg. Tages, und dass gar keine Verpflichtung bestand, die Opfer der Chagiga gerade am funfzehnten Nisan darzubringen, noch weniger davon eine Mahlzeit zu halten. Vgl. zu Allem *Blk.* S. 107 ff. *Ammon* L. J. III. S. 402. setzt unter Verweisung auf M. Pesach. 9, 5. das Passah-Essen = dem 7 Tage lang gebräuchlichen Essen der Passahkuchen, allein widerlegt durch *Win.* Reformationsprogr. 1847 und RWB. II. S. 205.'

Vs. 29—40. *J. wird von Pilatus verhört, der ihn lossprechen will.* — Vs. 29. *ἐξῆλθεν κτλ.*] P. fügt sich der jüd. Sitte, welche den Eintritt ins Prätorium verwehrte: ohnehin wurde unter freiem Himmel Gericht gehalten (19, 13.). *τίνα κατηγορίαν κτλ.*] P. scheint vom Anbringen der Juden nicht überrascht zu sein (vgl. Anm. zu Vs. 3.). Sie haben, scheint es, einfach die Bestätigung und Vollziehung des von ihnen gefällten Todesurtheils (Matth. 26, 66.) begehrt; er aber will Anklage und Untersuchung, 'die sie vermeiden wollen (*Lck.*)' — Vs. 30. Sie wollen der Anklage überhoben sein und berufen sich auf ihr Urtheil. Indessen haben sie nach Luk. 23, 2. wirklich gleich jetzt oder nachher die Anklage vorgebracht, J. gebe sich für den König der Juden aus; wie denn auch die Frage des P. an J. Vs. 33. gleichlautend mit der bei Luk. 23, 3. dieses voraussetzt.

Vs. 31. P. erwiedert ihnen mit Spott, sie sollten ihn selbst hinrichten (*κρίνειν* 'wenigstens in der Voraussetzung des Pil. und sachlich so viel als' das Todesurtheil fällen und vollziehen = *ἀποκτεῖναι* in der Antwort der Juden, *σταυροῦν* 19, 6.), obschon er wusste, dass sie dazu das Recht nicht hatten. Nach *Lck.* weist er den Handel in Ermangelung einer Anklage nach röm. Rechte ab, ähnl. wie Gallio AG. 18, 14 f. thut; nach *Mey.* will er sie dadurch zu einer ordentlichen Anklage zwingen: dagg. aber spricht ausser dem z. Vs. 30. Bemerkten die Parallele 19, 6. (wo wie h. *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς*), und die Antwort der Juden: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα,* welche schwerlich den Sinn haben kann: „Gerichtet haben wir ihn schon, aber tödten dürfen wir ihn nicht" (*Lck.* 2.), sondern die höhnische Zumuthung des P. abweist; auch handelt es sich ja gleich anfangs um die Todesstrafe. Durch die Antwort der Juden, das Zeugniss des *Joseph.* Antt. XX, 9. 1.: *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν χωρὶς τῆς ἐκείνου* (des Procurators) *γνώμης καθίσαι συνέδριον* (Gericht zu halten), des Talmuds Hier. Sanhedr. f. 24. c. 3. Schabb. f. 15. c. 1.: 40 Jahre vor der Zerstörung Jerus. seien דיני נפשות von Israel genommen worden, und durch die Analogie des röm. Rechts (*Lck.*) ist es hinreichend bewiesen, dass das Synedrium damals unter der röm. Herrschaft nicht mehr das Recht über Leben und Tod hatte, und die Behauptung (*Selden* de Synedriis II, 15. 11. *Krbs. Kuin.* u. A.), dieses Recht sei ihm in Religionssachen geblieben, findet in *Joseph.* Antt. XIV, 10. 2., 'wo Jul. Caesar dem Hohenpriester Hyrkan das Recht ertheilt zu richten in Streitigkeiten über jüdische Einrichtungen (*περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀγωγῆς*)', B. J. VI, 2. 4., 'wo von der Erlaubniss, diej., welche die Schranken des Tempels überschritten,

zu tödten, die Rede ist,' und AG. 7, 56. keinen Beweis; auch ist es höchst willkürlich in die WW. der Juden den Sinn zu legen: es sei ihnen nicht erlaubt am Feste (*Kuin.*) oder wegen politischer Verbrechen (*Krbs.*) Jemanden zu tödten. οἱ Ἰουδαῖοι] 'Während Vs. 28. 30. keine bestimmten Personen genannt sind, führen die Ἰουδ. h. wieder das Wort.' — Vs. 32. ἵνα πληρωθῇ κτλ.] *Es musste so erfüllt werden* u. s. w., vgl. Vs. 9. 13, 18. Es wird auf das Wort 12, 32. zurückgewiesen, und der Sinn ist: Es musste so geschehen, dass J. nicht nach jüdischer, sondern nach röm. Weise, nämlich mit dem Kreuze, hingerichtet wurde, damit jene Rede in Erfüllung ginge.

Vs. 33. πάλιν setzen BC*D**GLXYΔ etl. Minuscc. Vulg. al. *Cyr. Lachm. Tschdf.* vor εἰς τ. πραιτ., wofür *Schlz.* 4, 3. 46. 20, 10. anführt; für die gew. LA., 'die auch *Sin.* hat', spricht 19, 9. P. hatte J. im Prätorium gelassen, und ging jetzt zu ihm hinein um das Verhör anzustellen. Die Frage, die er an ihn richtet, setzt eine ähnliche Anklage der Juden (vgl. Anm. zu Vs. 30.), aber wohl in andern WW. (vgl. Luk. 23, 2.) voraus. — Vs. 34. αὐτῷ fehlt in ABC*D**LMUXY 1. 32. al. Vulg. al. *Cyr. Lachm. Tschdf.*; Cod. C hat es nach, '*Sin.* wieder vor' ὁ Ἰησ.; wahrsch. ist es Einschiebsel. Die Gegenfrage J. hat nicht den Zweck zu erfahren, in welchem, ob römisch-politischem oder jüdisch-theokratischem, Sinne P den Ausdruck „König der J." nehme (*Olsh. Neand.* u. A.); denn so wäre die Frage sehr indirect und auch überflüssig gewesen, da in P. Munde der Ausdruck keinen andern als einen politischen, 'wenigstens gewiss keinen geistigen (*Bmgt.-Cr.*)', Sinn haben konnte; 'aber eben so wenig will J. wissen, ob P. selbst von sich aus einen politischen Verdacht gegen ihn hege (*Lck.* 3. *de W.*), wenigstens würde man dann annehmen müssen (*Mey.*), dass J. diess zwar wusste, aber den Pil. nöthigen wollte, mit der Sprache herauszugehen; vielmehr will er wohl den Pil. aufmerksam machen, aus welcher verdächtigen Quelle die Anklage stamme (*Lmp. Luthdt. Thol.*). *de W.* bemerkt: „Die Frage verräth, dass J. die Anklage der Juden nicht selbst vernommen hatte (auch dass er nicht Alles wusste). Es ist daher hiernach und nach Vs. 33. unrichtig, wenn Matth. 27, 12. Mark. 15, 4 f. die Sache so darstellen, als habe J. alles mit angehört, was zwischen P. und den Juden verhandelt wurde. Vgl. auch Luk. 23, 14. ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας."' — ἀφ' ἑαυτοῦ] vgl. 5, 19. 7, 17. u. a. St. ἄλλοι] die Juden.

Vs. 35. μήτι Ἰουδαῖός εἰμι] *ich bin doch nicht ein Jude,* d. h. kümmere ich mich um solche Erwartungen, wie die Juden von einem Messias hegen, und konnte es mir einfallen dich dafür zu halten? παρέδωκάν σε ἐμοί] *haben dich mir überliefert* und angeklagt (von ihnen habe ich vernommen, dass du wollest ihr König sein). τί ἐποίησας] *was hast du gethan?* womit hast du diese Anklage dir zugezogen? — Vs. 36. J. bekennt h. mit Verneinung des gew. Begriffs, Vs. 37. mit Bejahung eines höhern, dass er ein König sei. ἐκ - τούτου] *dieser Welt* (dem ungeistlichen fleischlichen Gebiete)

angehörig, vgl. 8, 23. 10, 16. J. will nicht sagen, dass sein Reich nicht bildend und herrschend in diese Welt eingreifen und eine Erscheinung gewinnen, sondern nur dass es nicht auf weltliche Weise d. h. mit Gewalt der Waffen (wie das Folg. zeigt) gestiftet werden, und nicht nach einem weltlichen Zwecke, d. h. dem der Ehr- und Herrschsucht, hinstreben solle. *οἱ ὑπηρέται κτλ.*] *so würden meine Diener*, näml. die ich dann hätte ⌜(*Lck. de W. Thol.*), nicht: die ich habe, möge man darunter die Jünger (*Mey.*) oder die Engel (*Beng. Stier, Luthdt.*) oder beide (*Lmp.*) verstehen,⌝ *kämpfen. ἵνα μὴ - τοῖς Ἰουδ.*] *Dass ich nicht den Juden* zur Kreuzigung (19, 16.) *überliefert würde. ἐντεῦθεν*] = ἐκ τ. κόσμου.

Vs. 37. *οὐκοῦν κτλ.*] *Also bist du ein König?* oder ohne Frage: *Also bist du ein König.* Man unterscheidet *οὐκοῦν*, *igitur*, eig. *nonne*, und *οὔκουν*, *non ergo:* schriebe man letzteres, so wäre der Sinn: *Bist du demnach nicht ein K.?* Vgl. *Herm.* ad Vig. p. 795. *Win.* §. 57. Anm. S. 454. *σὺ λέγεις· ὅτι*] *du sagst es*, *denn* (*Bez. Lck.*); nicht: *dass* (*Erasm. Bmgt.-Cr.*), vgl. Luk. 22, 71. *σὺ λέγεις* = *σὺ εἶπας* Matth. 26, 25. *ἐγὼ - - κόσμον*] Die positive der obigen negativen entsprechende Behauptung. *γεγέννημαι* und *ἐλήλυθα εἰς τ. κόσμ.* ist verschieden; ⌜aber die Annahme, dass jenes von der Erscheinung durch die Geburt, dieses vom Auftreten als Lehrer zu verstehen sei (*Lck. de W.* 3.), is desshalb unwahrscheinlich, weil das *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* sonst allgemeiner und auch bedeutsamer ist; besser wohl das Erste von J. menschlicher, das Zweite von seiner höheren Bestimmung zu fassen.⌝ *ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*] vgl. 3, 11. 32. *πᾶς - ἀληθείας*] *wer der Wahrheit angehört*, Sinn für sie hat; vgl. *εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου* Vs. 36., *ἐκ τῆς πίστεως* Gal. 3, 7. *ἀκούει κτλ.*] *gehorcht meiner Stimme*, wie eines Königs oder Hirten 10, 4. — Vs. 38. *τί ἐστιν ἀλήθεια*] Ausdruck des Skepticismus, ob aber mit Wehmuth (*Olsh.*) oder Spott oder Mitleid verbunden, lässt sich nicht gewiss sagen. Etwas von Spott zeigt sich sonst in P. Betragen, doch eher gegen die Juden als gegen J., dem er in dem Bestreben ihn zu retten eine gewisse Theilnahme beweist. ⌜Dabei bleibt er aber doch der blasirte Weltmensch. Jedenfalls liegt in den WW. nicht: wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen (*Baur*)?⌝ — Diese Unterredung des P. mit J. haben die Synoptt. nur dem Hauptinhalte nach: Matth. 27, 11. u. Parall.

Vs. 39. *ἔστι συνήθεια ὑμῖν*] *es ist eure Gewohnheit;* eine Gewohnheit, welche wahrsch. erst unter der röm. Herrschaft entstanden war und in der röm. Sitte an den Lectisternien alle Gefangenen frei zu geben (*Liv.* V, 13.) eine Analogie hat. ⌜So *de W.* 3. *Mai.* Andere nehmen die Sitte als eine jüdische (das Passahfest als Befreiungsfest gedacht), indem sie auf *ὑμῖν* den Nachdruck legen (*Olsh. Win.* RWB. II. 202.), und allerdings ist das *ὑμῖν* für eine römische Sitte wenig angemessen. Für die zweite Ansicht auch *Bmgt.-Cr. Luthdt. Thol.*⌝ Vgl. *Win.* RWB. Art. *Pascha.* Statt *ὑμῖν ἀπολύσω* beide Mal der *Lachm.* T. *ἀπολύσω ὑμῖν*, wahrsch. nach Matth. 27, 17 21. Mark. 15, 9. *ἐν τῷ πάσχα*] ⌜nicht: *während des Passah*, so dass die Pas-

sahfeier schon begonnen haben müsste (*Lange* L. J. III. S. 549.), sondern allgemeiner: *am Passah,* zur Zeit des Festes.' *βούλεσθε οὖν ὑμῖν ἀπολύσω*] '*wollt ihr, soll ich euch losgeben?* vgl. Matth. 13, 28. Luk. 9, 54.' Ueber diesen Conj. s. Anm. z. Matth. 13, 28. — Vs. 40. *πάλιν*] fällt auf, da sie zum ersten Male so schreien (daher die Auslassung desselben in mehr. Codd. u. Verss.); es lässt sich aber mit *Lck.* auf Vs. 30 f. beziehen, wo zwar kein Schreien erwähnt ist, ein solches aber hinzugedacht werden kann. Vgl. Mark. 15, 13. *τὸν Βαραββᾶν*] vgl. Matth. 27, 16 f. Nach diesem Evang. brachte P. diesen Menschen mit J. in Vorschlag, was Joh. aus Kürze übersehen haben kann, sowie dass die Synedristen das Volk überredeten den B. vorzuziehen (Matth. 27, 20.). *λῃστής*] wahrsch. *Aufrührer,* vgl. Anm. z. Matth. 27, 38. Luk. 23, 19.

19, 1—16. *Pilatus giebt nach einigem Weigern den Juden nach, und überlässt ihnen J. zur Kreuzigung.* — Vs. 1. *ἐμαστίγωσε*] eine andere Geisselung als bei Matth. 27, 26., wo d. Anm. zu vgl. — Vs. 2 f. Diese Verspottung (eine andere als b. Matth. 26, 67 f.; 'aber auch nicht, wie *de W* 3. will, dieselbe wie die b. Matth. 27, 27 ff., denn diese findet eben nach der Verurtheilung als Theil der Strafe Statt, während die h. berichtete noch unter die Rettungsversuche gehört') geschah wahrsch. in Abwesenheit des P., jedoch billigt er sie gewissermaassen, indem er J. Vs. 5. in der Vermummung vorführt. Viell. wollte er durch diesen Spott die Wuth der Juden besänftigen. *ἱμάτιον πορφυροῦν*] ähnl. *χλαμύδα κοκκίνην* Matth. *περιέβαλον*] 'mit dopp. Accus., früher bei Hom. mit Dat.' *κ. ἔλεγον*] *Lachm. Tschdf. Mey.* nach BLUX *Sin.* 13. al. Vulg. al. *Cyr.* al.: *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν κ. ἔ.,* 'nach *de W* wahrsch. Einschiebsel' *χαῖρε ὁ βασιλεὺς κτλ.*] = Matth. 27, 29. Vgl. über diesen Nomin. *Win.* §. 29. — Vs. 4. *ἐξῆλθεν οὖν πάλιν*] *Griesb.*: *ἐξῆλθε* ohne *οὖν* nach D***Γ *Sin.* 1. al. Vulg. etc.; *Lachm.*: *καὶ ἐξῆλθε* nach ABKLX. P. war Vs. 1. ins Prätorium gegangen: jetzt geht er wieder heraus, indem er den Gegeisselten mit sich führen lässt und mit den WW *ἴδε, ἄγω κτλ.* auf ihn hinweist. *ἵνα γνῶτε κτλ.*] Das Herausführen J. in dieser Weise, gezüchtigt und verspottet, sollte die Erklärung seiner Lossprechung sein. *ἴδε, ὁ ἄνθρωπος*] WW. des P., nicht J. „Sehet, da steht er vor euch, dieser wehrlose, gemisshandelte Mensch, kein König, kein Aufrührer" (*Grot.*). Nach *Aug. Euthym. Olsh. Mey. Mai. Baur, Luthdt. Ew.* sagte er es mit Mitleid und um Mitleid zu erregen; nach *Erasm.* mit Verachtung; *Bmgt.-Cr.* unentschieden; nach *Thol.* kann der Ausruf auch nur sagen sollen: Da ist er wieder. —

Vs. 6. *σταύρωσον αὐτόν*] Dieses Pron. ist mit *Lachm. Griesb. Scho.* 'auch *Sin.*' in den Text aufzunehmen. *λάβετε -- σταυρώσατε*] Spott wie 18, 31. — Vs. 7. Die Juden ändern die Anklage, und geben J. ein todeswürdiges Vergehen gegen ihr Gesetz, ihre Religion Schuld, näml. das der Gotteslästerung nach 3 Mos. 24, 16. Es ist im Grunde dieselbe Anklage, dass er sich für den Messias ausgebe, nur von der religiösen Seite gefasst (gegen *Olsh.*). *ἡμῶν*] fehlt in BD***LΔ *Sin.* Vulg. *Orig. Lachm.* T., als scheinbar überflüssig. *ὅτι -- ἐποίησεν*] vgl.

5, 18. 10, 33. Matth. 26, 63. τοῦ fehlt in sehr v. ZZ. b. *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* — Vs. 8. μᾶλλον ἐφοβήθη] *scheute sich noch mehr* (als er schon bisher gethan) J. zu verurtheilen. Er nahm υἱὸν θεοῦ im Sinne von Sohn eines Gottes.

Vs. 9. κ. εἰσῆλθεν κτλ.] und zwar mit J. πόθεν εἶ σύ] ist nicht vom Geburtsorte oder Lande (vgl. 2 Sam. 1, 13. Joh. 7, 27.) sondern vom Geschlechte zu verstehen, als wenn er fragte: Bist du ein Menschen- oder Göttersohn? Vgl. *Arrian.* dissertt. Epictet. L. III. c. 1. b. *Lck. Thol.* Warum J. auf die Frage nicht antwortet? 'Nach *de W.* u. A.' wahrsch. weil er weder durch eine einfache Bejahung die abergläubige Auffassung des Begriffs Sohn Gottes, wozu P. geneigt war, begünstigen, noch eine Verneinung aussprechen wollte, welche seiner Wahrhaftigkeit und Würde nicht angemessen, eine Erklärung aber im Sinne von 10, 34 ff. vergeblich gewesen wäre. (*Theoph.*: J. habe ja vorher vergeblich erklärt, sein Reich sei nicht von dieser Welt: *διὸ τὰς ἐρωτήσεις αὐτοῦ ὡς εἰκῆ γενομένας διαπτύων, οὐδὲν ἀποκρίνεται.*) 'Nach *Thol.*, weil er für den Empfänglichen schon genug gezeugt hatte, dem Unempfänglichen aber auch ein anderes Zeugniss nicht helfen konnte; nach *Stier* aus verschiedenen Gründen; nach *Starke, Luthdt.*, weil er keinen Anlass geben wollte, dass Pil. ihn aus Furcht losliesse, damit geschehe, was geschehen sollte.' Nach *Lck.* bestätigt sein Schweigen seine höhere Abkunft (?). In jedem Falle ist dieser Zug merkwürdig und ächt geschichtlich. — Gewissermaassen ist h. parallel Matth. 27, 12—14.; 'aber das Schweigen ist dort ein anderes.' — Vs. 10. Gegen das von *Griesb. Tschdf.* ausgeschlossene οὖν ist das Zeugniss von AX mehr. Minuscc. Verss. um so weniger hinreichend, als diese Conj. hier schleppend erscheint und vermuthlich getilgt worden ist, damit die Antwort des P. schneller folge. 'So *de W.*; anders *Mey.*; es fehlt auch in *Sin.*' ἐμοὶ οὐ λαλεῖς] P. ist über J. Stillschweigen erstaunt, ja empfindlich, und findet darin einen Trotz, eine Verachtung seiner Gewalt. οὐκ‥ἀπολῦσαί σε] Weisst du nicht, dass dein Leben und deine Freiheit von mir abhängt? solltest du nicht eher mich zu verständigen und zu begütigen als zu reizen bedacht sein?

Vs. 11. οὐκ‥ ἄνωθεν] *Du hättest keinerlei* (gar keine) *Gewalt gegen mich, wenn es dir nicht von oben* (vom Himmel, vgl. 3, 27. 31. Jak. 1, 17.; nicht: *vom Synedrium, Seml.*; nicht: *vom Kaiser, Ust.*) *gegeben wäre.* 'Für εἶχες lesen AD**LYΔ al. auch *Sin.* ἔχεις, was von *Buttm.* St. u. Kr. 1858. S. 485 ff. vertheidigt, von *Mey.* für einen alten Schreibfehler erklärt ist. Im ersteren Fall würde das Plusquampf. unerklärlich sein, was nach der gew. LA. ganz am Orte ist (*Win.* Gr. §. 42. 2. S. 273.)' Unter ἐξουσία versteht weder P. noch J. die eig. Amtsgewalt, sondern die factische Befugniss über J. Leben zu schalten: es liegt auch der Gedanke darin, dass P. zur Ausübung seiner Gewalt durch eine Schicksals-Nothwendigkeit ('vgl. die öft. Bemerkk.') getrieben werde (*Theoph.*: *οὐ γὰρ ἁπλῶς οὕτως ἀποθνήσκω, ἀλλά τι μυστικὸν ἐπιτελῶ, κ. ἄνωθεν τοῦτο εἰς κοινὴν σωτηρίαν προώρισται. Euthym.*: *δηλῶν κατ' οἰκονομίαν τινὰ θειοτέραν πάσχειν*),

wie dieses der Constructionswechsel ἦν δεδομένον st. δεδομένη zu verrathen scheint, indem dadurch der Begriff der ἐξουσία ins Unbestimmtere verfliesst (vgl. 3, 27.). Die Antwort J. drückt zweierlei aus: nicht nur will er den Stolz des P. demüthigen (*Chrys. Theoph. Euthym.*), indem er ihn unter eine höhere Macht stellt, sondern auch seine eigene Unterwerfung unter dieselbe und somit die Ergebung ausdrücken, mit welcher er es verschmäht die Furcht des P. vor seinem göttlichen Ursprunge auf unrechtmässige Weise zu seiner Rettung zu benutzen. Nur so versteht man das von den Ausll. theils vernachlässigte (*Olsh.* u. A.) theils gemisshandelte: διὰ τοῦτο - ἔχει] *Darum haben die, welche mich dir überliefern* (ὁ παραδιδούς με substant. und collectiv gesetzt, ⸢nach *Beng. Mey. Luthdt. Ew.* aber der Hohepriester⸣), *eine grössere Schuld* (als du, nach der gewöhnlichen Fassung; ⸢nach *Baur*, auch in Jbb. 1854. S. 283., wird die Schuld der Juden nur mit sich selbst verglichen⸣). διὰ τοῦτο ist nicht blosse Uebergangspartikel (*Kuin.*), sondern giebt einen Grund an. *Chrys. Theoph. Euthym. Aug.* finden in J. Rede gerade das Entgegengesetzte, näml. dass er dem P. sagen wolle: Weil ihm die Macht gegeben sei, so solle er nicht wähnen ohne Schuld zu sein: seine Schuld sei nur nicht so gross als die der Juden. Diese Ausll. waren nicht im Stande die hohe Milde ihres Meisters zu fassen! *Grot. Beng. Stier* beziehen διὰ τοῦτο ganz widerrechtlich auf die Unkenntniss des P. von J. messian. Würde, welche die Juden hätten erkennen können. *Coccej. Lmp.* finden den mit dieser Conj. angegebenen Grund darin, dass den Juden eine solche Gewalt nicht gegeben war; ⸢*Olsh. Ebr.* darin, dass sie einen Frevel gegen den Sohn Gottes, Pil. nur einen Justizmord an einem unschuldigen Menschen beging⸣; *Calv.* etwas treffender darin, dass sie die dem P. verliehene Macht ihrer Leidenschaft zu dienen zwangen. Es reicht auch nicht hin mit *Baur* die Erklärung des διὰ τοῦτο darin zu suchen, dass die amtliche Gewalt des P. eine von Gott verliehene war: die Schuld der Juden sei darum grösser, weil sie die Macht des Pil. als eine ihm von oben gegebene für ihre Zwecke gebrauchen wollten; denn auch die Juden handelten in Ausübung einer solchen Gewalt. Die einzig mögliche Verbindung liegt in der obigen Auffassung der ersteren Worte J. Er durchschaute die willenlose Schwäche des P., der mitten inne zwischen der Wuth der anklagenden Juden und seiner (freilich durch sein bisheriges Betragen verschuldeten) Furcht, dass sie ihn beim Kaiser verklagen würden, sich nicht anders als gegen J. Unschuld entscheiden konnte, sah in ihm mit hoher Milde und Ergebung nichts als ein willenloses, obschon nicht unschuldiges Werkzeug der Macht des Schicksals, und schob den grössten Theil der Schuld den Juden zu. Der Vorsehungsglaube, wie jeder wahre Glaube, macht versöhnlich, gleich der Liebe. Ebenso erklären *Lck.* 3. *Thol. Neand. Bmgt.-Cr.*, ⸢ähnl. *Luthdt. Mey. Ew.*⸣

Vs. 12. ἐκ τούτου] vgl. 6, 66. ἐζήτει] er hatte es schon vorher gesucht; der Sinn ist also: er war noch mehr geneigt es zu thun, und erklärte sich (was der Evglst. zu verstehen giebt) in die-

sem Sinne gegen die Juden, deren Antwort: *ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς κτλ.* sich darauf bezieht. ʽNach *Baur* ist das Widerstreben des Pil. nur der willkürlichen Darstellung des Evglst. zuzuschreiben, der auch hier den Unglauben der Juden in seinem Ueberwiegen darstellt. Diese Annahme ist aber viell. nirgends unglücklicher als h., wo so viel geschichtliche Züge mit tiefer psycholog. Wahrheit gepaart sich finden.ʼ — Mit den Worten *ἐὰν τοῦτον κτλ.* kommen die Juden wieder auf ihre frühere Anklage zurück, dass J. sich zum Könige aufgeworfen habe, und machen dem P. damit Angst, dass er sich dem Kaiser verdächtig machen werde, wenn er einen solchen Menschen losgäbe; ja sie drohen ihm indirect mit einer Anklage beim Kaiser. *οὐκ εἶ κτλ.*] *So bist du nicht des Kaisers Freund*, meinst es nicht redlich mit ihm. Dass röm. Legaten, Präfecten, *praesides*, auch *procuratores*, den Ehrentitel *amici Caesaris* führten (*Wetst.*), gehört schwerlich hierher; höchstens fände die Anspielung Statt: du führst den Titel „Freund des K." nicht mit der That. *πᾶς ποιῶν*] *jeder der* (wie dieser da) *sich zum Könige macht.* Statt *αὑτόν Lachm. Griesb. Scho. Tschdf. ἑαυτόν.* — *ἀντιλέγει τῷ καίσαρι*] ʽ*erklärt sich wider den K.* (*Mey. Luthdt.* u. A.), nicht gerade: *widersetzt sich dem K.*, lehnt sich wider ihn auf (*de W. Mai.*)ʼ — Vs. 13. *ἀκούσας τοῦτον τὸν λόγον*] *Lachm. Tschdf* T.: *τῶν λόγων τούτων*, And. *τούτ. τ. λόγων.* Dieses W. traf die schwache Stelle an P., und entschied ihn den Juden nachzugeben. Er hatte bisher durch Gewaltthätigkeiten und Willkürlichkeiten den Hass der Juden gereizt (vgl. *Phil.* leg. ad Caj. p. 1033.) und somit kein gutes Gewissen: wirklich zog er sich später eine Anklage von Seiten der Samariter und seine Absetzung zu (*Joseph.* Antt. XVIII, 4. 2.). *ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ* (ABD**LUX *Sin.* 1. al. *Tschdf.* ohne Art.) *βήματος*] *er setzte sich auf den Richterstuhl*, um in der üblichen Form das Urtheil zu fällen. *εἰς - - λιθόστρωτον*] *an den Ort, welcher Steinpflaster genannt wurde.* Es ist ein *pavimentum tessellatum* gemeint, entweder ein beständiges oder ein tragbares: Cäsar führte ein solches mit sich, *Suet.* Caes. c. 46. *Krbs. Lösn.* *Hebräisch* d. h. in der syro-chaldäischen Landessprache hiess der Ort, nicht das Pflaster selbst, *γαββαθᾶ* = גַּבְּתָא (von גַּב *Rücken* oder von גָּבַהּ *altus fuit*, so dass man zu schreiben hätte גַּבַּהְתָּא, *Thol.* Beitr. 119 ff.) *Erhöhung, suggestus.* ʽ*Ew.* nimmt an, dass das W. auf eine Wurzel גבע, aber in der Bedeutung von קבע, welches im Aram. = *einfügen* ist, zurückgehe und so ein musivisches Kunstwerk mit eingefügten Steinen bedeute.ʼ

Vs. 14. *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*] der natürlichste Sinn: *Rüsttag des Passah*, d. i. des ersten Passah-Tags, der ein Sabbath war, vgl. 13, 1. 18, 28. ʽZum Grunde liegt הֵכִין 2 Mos. 16, 5., das sich namentlich auch bei Rabbinen findet (vgl. *Mov. Blk.*).ʼ Es ist wahr, *παρασκευή* kommt b. *Joseph.* Antt. XVI, 6. 2. Matth. 27, 62. Luk. 23, 54. vom Rüsttage des Wochen-Sabbaths vor, b. Mark. 15, 42. mit der Erkl. *προσάββατον*, in der kirchlichen Sprache geradezu als Bezeichnung des Freitags (*Suic.* s. h. v.), hingegen nirgends vom Rüsttage des Passah, und unser Ausdruck *könnte*, wenn die exeget. Um-

stände bei Joh. dieselben wie bei den Synoptt. wären, s. v. a. παρασκ. ἐν τῷ π. sein (*Boch. Byn. Tolet. Baron. Thol. Olsh. Reland, Wies.* S. 337. *Bmgt.-Cr. Ebr. Ammon* L. J. III. 295. 411 f. *Hengstbg. Luthdt. Wichelhaus* S. 209 f.), wie σάββατον τοῦ πάσχα b. *Ignat.* ep. ad Phil. c. 13. st. σάββ. ἐν τῷ π.; ʻdoch ist dieser Br. unächt und der Ausdruck christlich kirchlich, weil der Sabbath für die Christen eine bestimmte Beziehung zu Ostern hatte, was mit dem Freitage nicht der Fall war (*Blk.* S. 119. *Win.* RWB. II. 204 f.), und natürlich wäre dieser Sinn der Formel jedenfalls nicht. Wie hätte Joh. dazu kommen sollen den Tag der Kreuzigung als den Freitag der Osterwoche zu bezeichnen! Er bezeichnet gern wichtige Momente in Bezug auf die Feste (11, 55. 12, 1. 13, 1.). Auch hatten die Wochentage auf die Festfeier gar keine Beziehung (*Blk.*) und es wäre ungereimt, bei dem an keinen Wochentag gebundenen Passah-Feste von einem Passah Freitag zu reden (*Hilgfld.* Paschastr. S. 149.). Am Unnatürlichsten ist aber, dass der Festtag selbst sollte παρασκ. genannt sein, da er doch ein Sabbath war.ʼ παρασκ. entspricht dem hebr. עֶרֶב, und sowie עֶרֶב הַפֶּסַח der *Vorabend des Passahs* ist, so παρασκ. τ. πάσχα der *Rüsttag des P.;* da nun bei Joh. Alles dafür stimmt, dass der Todestag J. der Tag vor dem Passah war, so muss letzterer Sinn um so mehr angenommen werden. ʻUnd zwar muss das dann nicht der 13. Nisan sein (*Wies.*); denn wenn auch später der 14. Nisan vielfach mit zum Fest gerechnet wurde, so fehlt ihm doch jener sabbathliche Charakter, und auch im Talmud ist עֶרֶב nur vom 14. Nisan gebraucht (*Blk.*). Gegen die Hypothese *Schneckenb.'s* (Beitr. S. 4 ff.) s. *de W.'s* Bemerk. in St. u. Kr. 1834. IV. *Lck.* II. 3. A. 731. *Wies.* S. 338 f.ʼ Ueber die Erwähnung der παρασκ. bei den Synoptt. s. Anm. z. Luk. 23, 54. ὥρα δέ] *Lachm. Tschdf.* nach ABC***LMUX *Sin.* 1. v. a. Minuscc. Verss. (nicht Vulg.) *Cyr.:* ὥρα ἦν, härter und daher viell. urspr.; *Tschdf.* auch statt ὡς εἰ nach ABEKLXY *Sin.:* ὡς. ἕκτη] D a rec. m. L 72. 88. 123. in marg. a pr. manu, 151. Chron. Alex. (provocans ad accurata exempl.): τρίτη, was allein sich gut in die Tagesordnung schickt; denn von früh an (18, 28.) bis Mittag = 6. St. verzog sich die Gerichtshandlung schwerlich, und von da bis zum Abend bleibt nicht genug Zeit für J. Kreuzigung, Sterben und Begräbniss übrig; auch stimmt dazu Mark. 15, 25., wornach J. um die *dritte* (unsre neunte) Stunde gekreuzigt wurde, und Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44., wornach um die 6. St. die Finsterniss eintrat. Schon Kirchenschriftst. (*Sever. Ant. Ammon.*, einige b. *Theoph.*) nahmen eine Verwechselung der Zahlzeichen Γ' und ϛ' an; viell. auch schrieben die Abschrr. gedankenlos ἕκτη nach Matth. 27, 45. u. Parall. Allein theils das Uebergewicht der ZZ. für die gew. LA. (alle Ueberss. befolgen sie), theils die Unwahrscheinlichkeit, dass die Abschrr. eher einen Widerspruch mit Mark. 15, 25. als eine Uebereinstimmung herbeigeführt haben sollen, hindert den vorsichtigen Kritiker sich für die andere LA. zu entscheiden. Vgl. *Rettig* in theol. St. u. Kr. 1830. I. 101 f. *Hug* in der Freiburg. Zeitschr. V. 90 ff. *Grot.* u. A. heben

die Differenz so, dass sie annehmen, sowohl Mark. als Joh. bezeichneten mehr den Tagestheil, das zweite Viertel des Tages von der 3. bis zur 6. St., als eine bestimmte Stunde; allein diese Zählung ist an sich unwahrsch. und findet wirklich bei Mark. 15, 33 f. Joh. 1, 40. nicht Statt. *Rett.'s* (a. a. O. S. 205.), von *Ebr.* durchgeführte, von *Hug*, *Bmgt.-Cr. Mai. Ew.* gebilligte Auskunft, dass Joh. h. u. 1, 40. 4, 6. die Stundenrechnung der Römer von Mitternacht an befolge, ist eben so unwahrsch., 'denn zwar stimmt dazu das πρωΐ Joh. 18, 28., und die Zwischenzeit zwischen der Verurtheilung und der Kreuzigung (Mark. 15, 45.) auf drei Stunden etwa festzusetzen würde ganz passend erscheinen, auch ist auf den Uebelstand, der dadurch entsteht, dass J. — nach *de W.* „offenbar zu früh" — um 6 Uhr Morgens verurtheilt wäre, kein besonderes Gewicht zu legen; allein da die Tagesrechnung von Mitternacht bis zu Mitternacht nur die des röm. Forums war, während im gemeinen Leben immer noch die Rechnung von Tagesanbruch gehandhabt wurde (vgl. *Plin.* N. H. 2, 79. b. *Lck.*), da ferner 1, 40. keine Nöthigung dazu enthält, 11, 9. gerade das Gegentheil voraussetzt, und der Evglst. die Tage genau in Bezug auf das jüd. Passah zählt, so wird es kaum jemals wahrscheinlich genug gemacht werden können, dass der Evglst. gerade h. die Rechnung des röm. Forums befolgt habe, wenn auch die Verurtheilung von einem röm. Richter erfolgte. *Wies.* Syn. S. 410 ff., der auch eine römische Zeitangabe annimmt und dadurch Morgens 6 Uhr gewinnt, dass er voraussetzt, die Rechnung des Forums sei schon im bürgerlichen Leben üblich gewesen, ist ohne Berechtigung. Noch ungleich mehr aber gilt das von dem Vorschlag (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 204 f.), τοῦ πάσχα von ἦν δὲ παρασκευὴ loszutrennen und mit ὥρα κτλ. in dem Sinn zu verbinden, dass es um die 6. Stunde der Passahfestzeit (von Mitternacht an gerechnet) war (?). *Luthdt.* entscheidet sich nicht. Man wird aber, wie der Text nun einmal lautet, die Differenz zwischen Joh. und der synopt. Tradition anerkennen müssen. Dagg. kann selbst das nicht gelten, dass (*Bmgt.-Cr.*, der beide Ausgleichungsversuche für möglich hält) dazu den Evglstt. diese Dinge zu bedeutend waren.' Nach *Lck.* hat Joh. mit der 6. Stunde Recht, und die Angabe des Mark. beruht auf einer falschen Berechnung. Aber die Unwahrscheinlichkeit, dass die Gerichtshandlung vom Morgen bis Mittag gedauert und J. nur wenige Stunden am Kreuze gehangen habe, lässt sich nicht wegschaffen. ἴδε, ὁ βασιλεὺς ὑμῶν] In dieser und der folg. ironischen Rede zeigt sich noch ein schwaches Widerstreben des Pilatus. — Vs. 15. Hier kann Matth. 27, 24. eingeschaltet werden. — Vs. 16. αὐτοῖς] den Juden; jedoch besorgten die römischen Soldaten die Kreuzigung, welche auch im Folg. Subject sind. κ. ἀπήγαγον] *Griesb. Schlz.* nach DEHKS etc. ἤγαγον. *Lachm. Tschdf.* nach BLX 33. al. It. *Cyr.* haben παρέλαβον οὖν τ. Ἰησ. 'unter Tilgung des Zusatzes καὶ (ἀπ)ήγαγον' unmittelbar mit Vs. 17. verbunden, was *Lck.* billigt, worin aber *Mey.* eine Auslassung sieht. Jenes ist wahrsch. urspr.

Vs. 17—24. *Kreuzigung J.* — Vs. 17. καὶ βαστάζων τὸν

σταυρὸν αὐτοῦ] *Lachm. Tschdf.* nach B: βαστ. αὐτῷ (*Sin.* mit L 1. ἑαυτῷ) τὸν στ. *er trug sich das Kreuz.* Vgl. übr. Matth. 27, 33. *Win.* RWB. I. S. 437. — Vs. 18. 'Die Stellung des Kreuzes J. in der Mitte ist eine Verhöhnung der Juden nach 1 Kön. 22, 19. (*Bmgt.-Cr.*).' — Vs. 19. Vgl. Matth. 27, 37. ἔγραψε δὲ καί] 'nach *de W. Thol.* nachholend: *es hatte aber auch geschrieben*, besser aber mit *Mey. Luthdt.*: *er schrieb*, näml. während die Kreuzigung geschah.' Die Ueberschrift war wieder ironisch, sowie das Beharren dabei Vs. 21 f. von einem gewissen Grolle gegen die Juden zeugt. — Vs. 20. ἐγγὺς - - τῆς πόλεως ὁ τόπος] l. nach überw. ZZ. ὁ τόπ. τ. πόλ. — also ausserhalb der Stadt, während nach der Tradition der Ort jetzt innerhalb derselben gezeigt wird. 'Ueber die Frage, ob dieser Ort auch innerhalb der alten Stadt fallen müsse, vgl. *Robins.* II. 269 ff. u. dgg. *Schultz* Jerus. S. 59 f.' κ. ἦν γεγρ. κτλ.] ein zweiter Grund, warum es Viele lasen. Das Neutr. γεγραμμένον wie vorher Vs. 19. Von diesen drei Sprachen war die eine die herrschende Palästina's, die andere die vieler griech. Einwohner (von Cäsarea, Gaza u. a. Städten), die dritte der damaligen Herrscher. Ein Beispiel einer Inschrift in mehrern Sprachen aus *J. Capitolin.* 24. bei *Wetst.* Inscriptiones bilingues sind häufig; auch kommen röm. Edicte in zwei Sprachen vor. — Vs. 21 f. μὴ γράφε] Das Schreiben wird als noch nicht abgeschlossen betrachtet. ἀλλ'] sc. γράφε. — ὃ γέγραφα] Das zweite Perf. bezeichnet das Abgeschlossene und Unabänderliche, vgl. 1, 34.

Vs. 23 f. knüpft wieder an Vs. 18. an. τὰ ἱμάτια] *das Obergewand* (13, 4. 12. AG. 7, 38.), ausdrücklich von χιτών unterschieden. τέσσαρα μέρη] Es waren vier Soldaten, ein τετράδιον, vgl. AG. 12, 4. ἐκ - - ὅλου] *vom obern Theile* (dem Kopfloche an) *an durchweg gewebt*, ähnl. wie der der Priester, nach der Beschreibung b. *Joseph.* Antt. III, 7. 4. ἵνα ἡ γραφὴ κτλ.] vgl. 13, 18. u. a. Stt. Die Schriftstelle ist Ps. 22, 19. nach den LXX, und keine eig. Weissagung, vgl. *de W.* Comment. üb. d. Pss. Joh. scheint τὸν ἱματισμόν = χιτῶνα genommen zu haben, wie τὰ ἱμάτια natürlich auf das Obergewand führte (*Lck. Str. de W.*). 'Indess, auch wenn Joh. ἱματισμός collectivisch gefasst hat, konnte er in der Klage des Psalmisten einen Typus finden (vgl. *Mey. Thol. Luthdt.*).' οἱ μὲν οὖν κτλ.] vgl. Luk. 3, 18.

Vs. 25—30. *J. am Kreuze: sein Tod.* Joh. erzählt nur Weniges von dem was vorging, während J. am Kreuze hing (Matth. 27, 39 ff. u. Parall.), aber das Schönste, zugleich das Gemüthlichste (Vs. 26.) und Erhabenste (Vs. 30.). — Vs. 25. εἱστήκεισαν κτλ.] Diese Weiber ausser J. Mutter werden auch bei Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. genannt, aber als *von ferne* stehend. *Lck. Olsh.* nehmen an, sie seien späterhin näher getreten; aber die Synoptt. erwähnen ihr Fernestehen am Ende der ganzen Scene. Diess und das Stillschweigen derselben von J. Mutter benutzt *Str.* II. 527. 4. A. um die ganze Thatsache zu verdächtigen. Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ] *M. das* (Weib) *des Klopas* = חַלְפַי, Alphäus (Matth. 10, 3.), des Vaters Ja-

kobus des j., also dieselbe, die Matth. 27, 56. u. Mark. 15, 40. ἡ τ. Ἰακὼβ κ. Ἰωσῆ μήτηρ nennen. Gew. (auch *Ebr. Stier*, *Luthdt.*) nimmt man h. ein Appositions-Verhältniss und somit an, dass sie Schwester der Mutter J. war. Nach *Wieseler* St. u. Kr. 1840. 648 ff. *Lck.* 3. *Mey. Ew.* auch *Tschdf.* sind beide zu unterscheiden und vier Frauen angeführt; wogg. *Ebr.* Krit. S. 555 f. Anm. ʻNach dieser Hypothese wäre dann die Anführung der Frauen paarweise geschehen: die Mutter J. und ihre Schwester, dann die beiden Maria, wie es im Jünger-Katalog Matth. 10, 2 ff. Luk. 6, 14 ff. sich findet. Die Peschito übersetzt wirklich, als ob vor dem ersten Μαρία ein καί stände. „Sehr hart“ (*Ebr.*) wäre das nicht: auch beweist nichts dagg., dass in jenen synopt. Stellen mehr Paare und die Namen ohne grosse Anhängsel (*Ebr.*) sind. Aber es gieht auch keinen gewichtigen Grund dafür. Der Umstand, dass dann beide Schwestern Maria geheissen haben, was sonst nicht vorkommt, reicht zum Beweis nicht hin, obwohl man auch kein Recht hat ἀδελφή = Schwägerin (*Ebr.*) zu nehmen. Gewiss gegen die Hypothese sind die Aussprüche J. Vs. 26 f. an den Joh.; denn um sie sprüchwörtlich zu nehmen (*Lck.*) sind sie zu individuell, und wenn die Gegenwart der Mutter Joh. vorausgesetzt würde, hätte der Evglst. schwerlich eine erläuternde Erklärung unterlassen, um so weniger, da er eine solche bereits Vs. 27. hinzufügt.ʼ

Vs. 26 f. τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα] vgl. 13, 23. γύναι] vgl. 2, 4. ἰδού] *Lachm.* u. *Tschdf.* T.: ἴδε, stark bezeugt und bei Joh. häufiger als ἰδού. So auch Vs. 27. J. will sagen: Joh. solle die Maria als Mutter, diese ihn als Sohn betrachten. ἀπ' ἐκείνης τ. ὥρας] kann streng genommen werden, wenn man ἔλαβεν εἰς τὰ ἴδια bloss von der *Aufnahme bei sich* oder vom Beginne des Pflegverhältnisses versteht (*Lck.* 3.). αὐτὴν ὁ μαθητής] *Griesb. Scho. Tschdf.* nach AEGHKLMSXY etc. ὁ μαθ. αὐτήν.

Vs. 28. μετὰ τοῦτο] unbestimmte, bei Joh. häufige Formel, welche erlaubt, dass vorher noch Manches vorgegangen sei; doch macht das Aneinanderreihen der sogen. letzten Worte des Gekreuzigten Schwierigkeit. εἰδώς] Die LA. ἰδών ist durch EKSY u. a. nicht genug beglaubigt, auch nicht recht passend, indem damit mehr ein Bemerken, Erfahren, als ein Bewusstsein (13, 1. 3.) bezeichnet wird. ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται] ist wie Vs. 30. nicht bloss auf die Erfüllung der Weissagungen (*Bez. Baur*), sondern auf das ganze Heilswerk (τὸ ἔργον 17, 4., τὰ τῆς οἰκονομίας *Theoph. Euthym.*) zu beziehen, h. aber eben nur aus dem Bewusstsein J. heraus gesagt, weil ja der Tod, durch den erst Alles vollendet wurde, noch nicht eingetreten war, sondern eben erst eintrat. ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή] ist mit den ältern und meist. Ausll. (auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 314. *Ew.*) von λέγει abhängig zu denken; so aber entsteht der Schein, dass J. *in der Absicht* eine Schriftstelle zu erfüllen, seinen Durst zu erkennen gebe (*Str.* II. 516. 4. A., ʻder aber dieses typologische Spiel auf Rechnung des Evglst. setztʼ), wofür insbesondere auch das h. st. des sonstigen πληρωθῇ gebrauchte τελειωθῇ, entsprechend dem τετέλεσται,

und die Stellung des ganzen Finalsatzes spricht. Indessen bleibt es möglich einen objectiven Zweck darin zu finden, den nur der Evglst. mit Angelegentlichkeit auf diese Weise heraushob, 'ganz entsprechend der göttlichen Teleologie, die sonst über dem Leben J. schwebt; *de W* findet diess wenigstens möglicher als mit *Beng. van Hengel* (annotatt. in N. T.) auch *Thol. Mey. Luthdt.* das ἵνα - ἡ γραφή von τετέλεσται abhängig zu machen: „da J. wusste, dass er nach der Weissagung der Schrift Alles erfüllt hätte.“ Diese Verbindung hat allerdings für sich, dass die Wahl des dem Joh. für die Schrifterfüllung ungewöhnlichen τελειοῦν sich leichter erklärt, dass Joh. sonst, wo er auf ein einzelnes Factum als das Erfüllende hinweist, die betr. Schriftstelle anführt (17, 12. ist Zurückweisung), und dass so das ganze Leben und Werk J. am Schluss sehr angemessen als Schrifterfüllung aufgewiesen wird. Indess schliesst andererseits das πάντα ἤδη τετέλ., da ja auch der Tod noch nicht eingetreten war, nicht aus, dass mit der noch übrigen Schrifterfüllung diese zu ihrem schlüsslichen Vollzuge kommt (geg. *Mey.*). Auch wird bei der anderen Verbindung der WW. durch den Zusatz das Leiden J. sehr entsprechend als Bewährung seines Gehorsams (*Hofm.*) hingestellt.' Der Evglst. scheint auf Ps. 69, 22. und zwar auf die WW. εἰς τὴν δίψαν μου (= διψῶ) ἐπότισάν με ὄξος zu zielen (eine ähnliche unbestimmte Schrift-Anführung 17, 12.). Auch die erste Tränkung bei Matth. 27, 34. (welche Joh. nicht erwähnt) scheint wegen des mit Galle vermischten Essigs auf diesen Ps. (κ. ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν) hinzudeuten, obgleich Matth. keinen Fingerzeig giebt. Die Darstellung dieser zweiten Tränkung bei unsrem Evglst. ist weit einfacher u. natürlicher als bei Matth. 27, 48. — Vs. 29. σκεῦος οὖν] Dieses lästige οὖν fehlt in A; 'ein. and. ZZ. (auch *Sin.*) haben δέ'; in BLX 1. 33. mehr. Verss. bei *Lachm. Mey.* ist es fortgerückt: σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους st. οἱ δὲ πλήσαντες — offenbare Correction. Es ist bloss anschliessend: *Nun stand* u. s. w. οἱ δέ] nicht s. v. a. τινές, sondern: *sie aber*, die Soldaten. ὑσσώπῳ περιθέντες] *steckten ihn an einen Stengel* (καλάμῳ Matth. 27, 48.) *der Ysoppflanze*, welche im Morgenlande ziemlich hoch wächst (*Boch.* Hieroz. T. I. L. II. c. 50. p. 592.).

Vs. 30. τετέλεσται] vgl. Vs. 28. παρέδωκε τὸ πνεῦμα] sc. τῷ θεῷ, *gab* Gott *den Geist hin*, oder nach Luk. 23, 46. *empfahl ihn Gott*, gleichsam als Hinterlage, *depositum*; 'es ist aber nicht bloss Bezeichnung des Sterbens im Gedanken an Gott (*de W.*), sondern thatsächliche Uebergabe, eben das, was bei Jesu das Sterben war, dessen freie Selbsthingabe auch hierin liegt.' Die Erkl. *reddidit* (*Bretschn.*) ist durch 1 Cor. 15, 24. nicht gesichert. Schon h. setzt Joh. mit Matth. 27, 50. u. Parall. J. Tod, obgleich er erst Vs. 34. den Beweis dafür liefert. Ungew. ist dieser nach wenigen Stunden erfolgte Tod (er starb nach Matth. 27, 46. um die neunte Stunde, Nachmittags 3 Uhr, nachdem er einige Zeit vor der 6. St., nach Mark. 15, 27 in der 3. St., gekreuzigt worden, so dass er ungefähr 6 St. am Kreuze gehangen hätte; nach Joh. 19, 14. wäre er erst nach der

12. St. gekreuzigt worden), wie denn auch Pil. sich darüber wunderte (Mark. 15, 44.); denn das Kreuz verursachte nur geringen Blutverlust, und tödtete bloss durch Ermattung, Spannung der Glieder, Krampf und Erstarrung: daher *Tertull.* u. *Grot.* eine übernatürliche Beschleunigung des Todes J. angenommen haben. Aber da die Geisselung vorhergegangen war, so konnte seine viell. zarte körperliche Natur früher erliegen. Indessen nehmen die Aerzte (*Gruner* de J. Chr. morte vera, non simulata, ed. 2. Hal. 1805.) gew. an, erst der Seitenstich habe den vollen Tod herbeigeführt, vgl. *Hase* L. J. §. 121. *Paul.'s* u. A. Annahme eines Scheintodes trotz des Lanzenstiches hat wenig Wahrscheinlichkeit. Die von *Joseph.* vit. §. 75. erzählte Thatsache hat *Paul.* unrichtig angeführt, vgl. *Bretschn.* in St. u. Kr. 1832. III. 625 ff. '*Joseph.* erzählt dort nicht, dass die Gekreuzigten, die er losbat, drei Tage gehangen hatten (wie *Paul.* will). Wahrscheinlich waren sie eben erst gekreuzigt worden.'

Vs. 31—42. *J. Abnahme vom Kreuze, und Begräbniss.* — Vs. 31—37. *Wie den Gekreuzigten mit Ausnahme J. die Beine gebrochen worden.* Davon schweigen die Synoptt., welche J. von der 9. St. bis Abend am Kreuze hangen lassen, ohne dass weiter etwas mit ihm vorgeht; Mark. 15, 44. zeugt sogar bestimmt dagegen. Die johann. Zugabe scheint 'auf den ersten Anblick' nicht einmal mit Vs. 38 ff. zusammenzustimmen, 's. aber d. Anm. z. Vs. 38.' — Vs. 31. ἵνα - - σαββάτῳ] Nach dem Gesetze 5 Mos. 21, 23. durften Leichname Gehängter (= Gekreuzigter) schon nach Untergang der Sonne nicht am Holze bleiben, „damit das Land nicht verunreinigt würde" (vgl. *Joseph.* B. J. IV, 5. 2.): h. kam nun noch die Rücksicht auf den nahen Sabbath hinzu. παρασκευὴ ἦν] vgl. Vs. 14. ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τ. σαββ.] ἐκείνου (auch *Tschdf.*) st. ἐκείνη lesen die meisten Codd. (auch *Sin.*); die gew. LA. ist weniger gefügig, und D**L u. a. setzen ἐκείνου nach σαββάτου; ein Schwanken, welches eine Besserung verräth (*de W.*), 'aber doch das Gewicht der übr. ZZ. nicht aufzuheben vermag.' Der (bevorstehende) Sabbath war *gross*, d. h. besonders heilig, weil er zugleich Festsabbath, nach der gew. Ansicht: weil er zugleich zweiter Festtag war, worin aber gar kein Grund erhöheter Heiligkeit läge, vgl. *Blk.* Beitr. S. 131 ff. 'Nach *Hilgfld.* Paschastr. S. 240. hat sich der Evglst. mit dieser Bezeichnung an einen Sprachgebrauch der Quartodecimaner angeschlossen; dagg. vgl. *Steitz* Jbb. f. deutsche Th. 1861. 1. S. 115 f.' ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη] 'Zur Form des Verb. vgl. *Win.* Gr. §. 12. 1. S. 66.' Das Zerbrechen der Beine, das nach *Lactant.* IV. 26. gew. war, kommt bisweilen in Verbindung mit der Kreuzesstrafe vor (*Lips.* de cruce II, 13. 14. III, 10. 11. *Friedlieb* Arch. d. Leidensgesch. S. 164.), war aber auch eine besondere Strafe. Johannes betrachtet es (vgl. Vs. 33.) wie auch *Lactant.* als Mittel die Gekreuzigten zu tödten; doch war es erst später durch den Brand tödtlich, und daher nehmen *Mich. Kuin.* u. A. an, es sei gew. noch ein Gnadenstoss hinzugekommen.

Vs. 32 f. Da nach den Synoptt. (zwar sagt es ausdrücklich nur

Mark. 15, 39., aber die andern scheinen es vorauszusetzen) der wachhabende Hauptmann und die Soldaten J. Tod mit angesehen haben: so nimmt man an, diese, welche das Geschäft des Beinbrechens verrichten und sich erst jetzt davon überzeugen, seien andere gewesen als jene, was allerdings möglich ist. — Vs. 34. *αὐτοῦ τὴν πλευράν*] welche? ob die rechte oder linke? ist nicht gesagt; man nimmt die letztere an, welche dem Stossenden besser zur Hand war; auch mochte er viell. absichtlich auf das Herz stossen. *ἔνυξε*] nicht *ritzte* (was das W. wohl heissen kann), sondern *stach;* denn jenes hätte keinen Zweck gehabt: der Soldat wollte wahrsch. J., dessen Tod nur scheinbar sein konnte, tödten; und gesetzt, er hätte bloss eine Probe machen wollen, ob er todt sei, so würde er nicht schonend zu Werke gegangen sein. *εὐθύς*] Andere nicht genug bez. LA. *εὐθέως*, welches Joh. eben so oft als jenes braucht. *ἐξῆλθεν αἷμα κ. ὕδωρ*] 'Festzuhalten ist, dass die WW. nicht für eine Hendiadys zu nehmen sind, und dass der Vorgang dem Evglst. als etwas Bedeutsames erscheint. Ob aber das Phänomen physiologisch unerklärbar ist? Nach *de W* meint der Evglst. wahrscheinlich zersetztes Blut (Blutkuchen, *placenta,* und Blutwasser, *serum*), wie es nach Einigen (*Win.* RWB. I. S. 574. *Mey.*) aus Wunden an mit grossen Blutgefässen durchzogenen Stellen (nicht aus den Arterien der Brust) frischer Leichen herausfliessen soll, während freilich ein ungenannter Anatom b. *Str.* II. 550. 4. A. und einer, den *de W.* selbst befragt hat, behaupten, entweder fliesse bald nach dem Tode Blut oder gar nichts aus. Dagg. weist *Ebr.* Krit. S. 564 f. nach *Siebenhaar* encykl. Handb. d. gerichtl. Arzneik. I. S. 214 ff. nach, dass auch bei durch gewaltsame Muskelausdehnung herbeigeführten Sugillationen das Blut nicht selten nach dem Tode flüssig bleibe, so dass passive Blutergiessungen aus grösseren Gefässen erfolgen können; und nimmt an, dass die Lanze mehrere Gefässe traf, erst sugillirte Stellen, wo Serum und Blutkügelchen geschieden waren und nur das erste ausfloss, und dann beim tieferen Eingehen Stellen flüssigen Blutes. Da der Stich gewiss ein kräftiger war (vgl. Joh. 20, 25. 27.), so hat diese Darlegung, wenn anders die ärztlichen Voraussetzungen Wahrheit haben, nichts Unwahrscheinliches. *Thol.* aber erinnert an die Brustfellsäcke, pleurae, welche ausser dem Herzbeutel in der Brusthöhle befindlich und, wie dieser, mit einem Dunst gefüllt sind, der nach dem Tode, zuweilen auch schon beim Leben, zur tropfbaren Flüssigkeit wird. Die Art des Ausflusses ist die, dass das Blut einen eigenen Streifen im Wasser bildet. Diese Erklärung ist natürlicher als die vorige. Doch wird der Bericht, der kein ärztlich genauer ist, immer nur Vermuthungen wecken. *Orig. Theoph. Euthym. Lmp. Weisse, Luthdt. Hofm. Mey.* u. A. finden in diesem herausfliessenden Blut u. Wasser etwas Wunderbares und, zum Theil wenigstens, Symbolisches. Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 490. bewies die Verblutung des Todten, welche so vollständig war, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser floss, dem Ap., dass J. Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginnt, entnommen sei;

allein eine solche „physiologische Schlussfolge“ ist h. nicht angedeutet. Nach *Baur* S. 272 ff. *Zell.* berichtet der Evglst. damit die Erfüllung der 7, 38 f. gegebenen Verheissung: die durch den Tod J. bedingte Ausgiessung des heil. Geistes. Gegen diese Symbolik ist die Inconcinnität von 7, 38., wo der Gläubige, nicht J. Subject ist, die dann unnöthig erscheinende Erwähnung des Blutes und der Umstand, dass ὕδωρ als Bild des Geistes sonst nur bei näherer Bestimmung, die hier fehlen würde, gebraucht ist. Vgl. *Blk.* Beitr. S. 152. *Grimm* Stud. u. Kr. 1847. S. 182. und des Letztern treffende Bemerkungen gegen die weitere Begründung *Baur's* (Jahrb. 1848. S. 293 ff.) in St. u. Kr. 1849. 285 ff. Etwas anders wendet den Gedanken *Luthdt.*, nach welchem das Blut den Tod J. als Quell des Lebens und das Wasser das bezeichnen soll, dass mit dem Tod J. der bisher in ihm beschlossene Geist frei werden sollte und auf die Seinen übergehen konnte; aber auch diess liegt h. nicht nahe genug. Nach *Grimm* (vorher *Apollin. Weisse, Gfrör. Has.*) sind Blut u. Wasser Symbole der durch Chr. gestifteten Versöhnung, Taufe (3, 5.) und Tod, vgl. 1 Joh. 5, 6. Eph. 5, 25 f. Hebr. 10, 22.; nach *Weitzel* S. 54. sogar der Einwohnung des πνεῦμα u. λόγ. in den Gläubigen (?); nach *Hilgfld.* Evv. S. 317. (auch *Thol.*) wieder der beiden Sacramente. Am Einfachsten und darum, wenn die WW. symbolisch gedeutet werden sollen, Wahrscheinlichsten ist es, mit *Mey.* die Wirksamkeit J. h. bezeichnet zu finden: durch Blut hat er die Versöhnung vollbracht und durch das (Tauf-) Wasser eignet er sie zu. Allein ein solch typolog. Interesse verräth sich Vs. 36 f. wohl für das Beinbrechen und den Lanzenstich, aber nicht gerade für das Ausfliessen von Blut u. Wasser; und auch wenn man, was nach *de W.* doch „gar zu viel Schwierigkeit“ hat und von *Ew.* nachdrücklich zurückgewiesen wird, 1 Joh. 5, 6. (vgl. d.) eine Rückweisung auf unsre St. annimmt, so kann dieselbe doch als aus der hies. Notiz entnommen, nicht für diese maassgebend sein.

Vs. 35. *Schlz.* schliesst die WW. καὶ ἀληθινὴ - - οἶδεν in Klammern ein, so dass ὅτι ἀληθῆ λέγει von μεμαρτύρηκε abhinge und κἀκεῖνος οἶδεν objectlos stände; beides unstatthaft, letzteres besonders wegen 21, 24.; *v. Hengel* setzt καὶ ἀληθινὴ - - λέγει in Klammern, damit ἵνα πιστεύσητε von μεμαρτ. abhange, welche Abhängigkeit auch *Lck.* 3. festhält. Diess ist aber wenigstens unnöthig: dieser Finalsatz kann unabhängig gefasst werden, vgl. 1, 8.: „*und darum* sollt auch ihr glauben“, oder man kann mit *Thol.* ergänzen: „und schreibt dieses“. ὁ ἑωρακώς] Der Evglst. selbst als Augenzeuge; es könnte auch ein Anderer sich auf den Augenzeugen als seinen Gewährsmann berufen (*Weisse*, *Lützelb. Schweiz.*, dagg. *Frommann* St. u. Kr. 1840. S. 929. *Blk.* Beitr. S. 177. Einl. S. 152. *Ew.* Jahrbb. 1850—51. S. 174.), wenn es nicht hiesse: κἀκ. οἶδεν κτλ.; anders 21, 24. μεμαρτύρηκε] *will es hiermit bezeugt haben*, vgl. 1, 34. ἀληθινή] offenbar = ἀληθής, vgl. 4, 37. 21, 24. ἐκεῖνος] Damit soll sich der Evglst. als ein von dem Augenzeugen Verschiedener, verrathen (*Hilgfld.* Ztschr. f. wiss. Th. 1861. S. 314. geg. *Steitz* St. u. Kr. 1861. 2. S. 297 f.). Indess die Möglichkeit, dass der Schrei-

bende sich selbst damit bezeichne, hat auch *Buttmann* (Ztschr. f. wiss. Th. 1862. S. 209.) zugegeben und hätte *Hilgfld.* (der Kanon etc. S. 230.) nicht leugnen sollen.' *ἵνα καὶ* (so *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.*) *ὑμεῖς πιστεύσητε*] sc. *εἰς τὸν υἱὸν τ. θεοῦ.* Was ist aber h. das Glaubensmoment, und was bezeugt der Evglst. so angelegentlich? 'Dass diess bloss oder vornehmlich das Ausfliessen von Blut und Wasser sei, ist mehr als zweifelhaft.' Nach dem Folg. (s. *γάρ*) scheint dem Evglst. Alles auf die Erfüllung der zwei Weissagungen oder Vorbilder anzukommen, die sich freilich bloss auf zufällige Aeusserlichkeiten beziehen, auf dergleichen er aber Werth legt, vgl. Vs. 28. 24., 'weil ihm daran liegt, das besondere Walten Gottes und die in diesem liegende objective Nothwendigkeit auch für das Einzelnste und Unbedeutendste nachzuweisen. Wir haben diese Anschauung häufig gefunden. Um so weniger ist hierin ein unjohann. Zug (*Schweiz.*)' Jedoch bleibt noch übrig dem Blute und Wasser seine Bedeutung anzuweisen. '*de W* hält es für das Wahrscheinlichste, dass der Evglst. damit gewissen Zweifeln an der Wirklichkeit des Todes J., seien es naturalistische (*Str.*, wofür Mark. 15, 44. zeugt; auch von *Ebr.* für die Juden zugestanden) oder idealistisch-doketische (*Olsh. Mai.*) gewesen, hat begegnen wollen. Allein von diesen beiden Möglichkeiten könnte nur die erste gelten, denn der zweiten widerspricht, dass durch die Hinzufügung des Wassers die Sache ja eben in's Wunderbare gerückt zu werden scheint und diese Absicht nicht erreicht worden wäre. Was nun aber die erste Möglichkeit betrifft, so sind derartige Zweifel durch Mark. 15, 44. nicht genug bezeugt, und ihnen gegenüber würde der Tod J. durch herausfliessendes Blut und Wasser ja eher zweifelhaft geworden sein. Es ist darum gerathener mit *Lck.* 3. *Bmgt.-Cr.* anzunehmen: nur gelegentlich in Verbindung mit dem Lanzenstich erwähne der Evglst. das Blut u. Wasser, was aber nicht hindert, dass es ihm bedeutsam ist und, nur ohne polem. Ggstz., den bereits erfolgten Tod J. bestätigen soll.' — Vs. 36. *ἡ γραφή*] *die Schriftstelle*, vgl. Vs. 37. 13, 18. Es ist 2 Mos. 12, 46. oder 4 Mos. 9, 12. (wo die Uebertragung der LXX sich mehr dem johann. Ausdrucke nähert), und bezieht sich auf das Passah-Lamm, das h. als Typus betrachtet wird. 'Doch ist aus dieser typischen Idee nicht die ganze Darstellung herausgebildet (*Baur, Hilgfld.*). Am wenigsten aber kann diess der Grund für die johann. Differenz über den Todestag sein; denn wäre das, so würde der Evglst., der h. Aeusserlichkeiten typologische Beziehungen giebt, dem Zusammentreffen von Tag und Stunde des Todes mit dem Schlachten des Passah Lamms gewiss auch eine solche gegeben haben. Uebrigens s. z. 13, 1. S. 240 f. Diese Erfüllungen sind mehr allgemein Zeugnisse für den göttl. über das Leben J. gefassten Rathschluss. Eben darum ist auch die Beziehung von Vs. 36. auf Ps. 34, 21., wo derselbe Ausspruch gethan wird ohne diesen beschränkten Sinn, nicht unstatthaft (vgl. auch *Weiss* geg. *Mey.*).' — Vs. 37. *ἑτέρα γραφή*] Zach. 12, 10., abweichend von den LXX angeführt mit Geltendmachung des wörtlichen Sinnes von דָּקַר,

welches dort nach And. *schmähen* heisst, daher die LXX κατωρχήσαντο. ʿNach *Schweiz.* S. 60 ff. sind Vs. 35—37. unächt, aber s. dagg. *Lck.* Nachtr. *Lange* L. J. I. S. 199. Die Weitschweifigkeit Vs. 35. bleibt auffällig; *Mey.* hingg. findet angelegentliche Feierlichkeit darin.'

Vs. 38—42. *Abnahme und Bestattung des Leichnams J. durch Joseph und Nikodemus.* — Vs. 38. μετὰ δὲ ταῦτα] Mehr. constantin. Codd., auch Syr. Pers. lassen δέ weg, welches Joh. sonst nie zwischen μετὰ ταῦτα hat und das man entweder absichtlich oder als ungew. wegliess. ʿIn diesem μετὰ ταῦτα findet *de W.* übrigens eine grosse bisher unbemerkte Schwierigkeit. „Nach Vs. 31. erwartet man, dass die Soldaten den Gekreuzigten nicht nur die Beine brechen, sondern sie auch abnehmen: Ersteres thun sie; dass sie aber auch Letzteres gethan, ist nicht gesagt, sondern erst nach dem Beinbrechen und dem Stosse in die Seite (so muss man μετὰ ταῦτα natürlicher Weise nehmen) bittet (wie bei den Synoptt.) Joseph den Pil. um die Erlaubniss, den Leichnam J. abnehmen zu dürfen. Sonach aber scheint die Bitte der Juden und der Befehl des Pil. Vs. 31—37. ihren Zweck nicht erreicht zu haben, und die Zugabe des Joh. mit dem synopt. Berichte, in den er nachher einlenkt, nicht bestehen zu können. *Lck.* 2. sagt: „„Wahrsch. bat Jos. bei Pil. darum, bald nachdem die Juden bei dem Landpfleger um das Beinbrechen und Abnehmen der Gekreuzigten angehalten hatten. Kaum also war, wie es scheint, das Beinbrechen beendigt, so kommt Jos. dazu und nimmt den Leichnam J. ab." " Dass diess textwidrig sei, liegt auf der Hand. Die Schwierigkeit lässt sich nur so heben, dass man annimmt: die Soldaten haben die Leichname *abgenommen*, und Jos. bittet bloss um die Erlaubniss den Leichnam J. *wegnehmen* (*Lck.* 3.) zu dürfen (ἵνα ἄρῃ). Dann aber haben Luk. 23, 53. Mark. 15, 46. Unrecht, wenn sie ihn durch Jos. abnehmen lassen, und Joh. ist darin undeutlich, dass er αἴρειν das eine Mal so, das andere Mal anders braucht." Indess scheint auch diese Annahme in der That eben so unnöthig zu sein wie die andere (früh. *Thol.*), dass nach dem Beinbrechen eine Weile mit der Abnahme gewartet wurde, ob sich nicht Jemand den Leichnam ausbitte. Es genügt völlig, mit *Mey. Luthdt.* daran zu erinnern, dass das Crurifragium den Tod nur beschleunigen sollte, mit dem Abnehmen also bis zum völligen Ableben der Zerschmetterten gewartet werden musste: eine Frist, während deren die Bitte des Joseph Platz genug findet.' ὁ Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμ.] *Lachm.* lässt nach BDL beide Artt. weg; der erste ist überflüssig, ʿauch von *Tschdf.* weggelassen', der zweite aber kann kaum fehlen, vgl. Mark. 15, 43. Uebr. vgl. Matth. 27, 57 Mark. 15, 43. 45. Luk. 23, 50 f. — Vs. 39. Joh. gesellt zum Jos. den Nikodemus, ʿdessen schüchterne Zurückhaltung jetzt überwunden ist; vgl. S. 74 f. dies. Comm.' τὸ πρῶτον] vgl. 10, 40. — Die Myrrhe ist ein Gummi, Aloë (ξυλαλόη) ein wohlriechendes Holz: beides war, wie es scheint, gepulvert, und diess Pulver wurde zwischen die Binden gestreut. Die Menge, 100 Pf., fällt auf, ist aber nicht gerade unglaublich. — Sehr viele Codd.

lesen ὡς st. ὡσεί. — Vs. 40. ἐν vor ὀθονίοις ist stark bezeugt: viell. liess man es weg, weil es 11, 44. und sonst fehlt; aber auch die Griechen setzen es so. — Vs. 41 f. Vgl. d. Anm. z. Matth. 27, 60. 'Joh. giebt den Grund an, warum Joseph J. in dieses Grab legte: διὰ τ. παρασκ. κτλ.] *wegen des Rüsttages* (nicht Freitages, *Wies.*) der Juden etc., weil die Nähe des Sabbaths nicht getattete, ein entfernteres Grab zu wählen. *Blk.* S. 149. sieht mit Recht auch hierin einen Beweis, dass der Todestag kein sabbathlicher war.'

II. Cap. 20. *J. Auferstehung.* — Vs. 1—18. *Zwei Jünger finden das Grab leer: J. erscheint der Maria.* — Vs. 1. τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων] *Am ersten Wochentage* (vgl. Luk. 24, 1.), also am Tage nach dem 19, 31. erwähnten Sabbathe, wähend dessen J. im Grabe lag. 'Zur Form σάββατα vgl. *Win.* §. 27. 3. S. 159.' εἰς τὸ μνημεῖον] *zu dem Grabe*, vgl. Vs. 2. 4. Der weggehobene Stein, ein Zeichen der geöffneten Gruft, lässt die Maria schliessen, der Leichnam sei weggenommen. τὸν ἄλλον μαθητήν] vgl. 13, 23. 19, 26. οὐκ οἴδαμεν] Dieses deutet darauf hin, dass M. nicht allein dort gewesen war (*de W Luthdt. Thol.*), — 'jedoch nicht mit Nothwendigkeit; denn es ist sehr erklärlich, wenn sie aus dem Bewusstsein der Freunde J. überhaupt „wir" spricht, um so mehr, da sie bei dem ἦραν gewiss an die Feinde J. denkt. Es ist das um so wahrscheinlicher, da sie später, wo sie allein, ohne die Jünger, mit dem Engel redet, aus ihrem individuellen Schmerz heraus οἶδα sagt Vs. 13.' Vgl. Matth. 28, 1. u. Parall. Anm. z. Matth. 28, 10.

Vs. 3. Nach Luk. 24, 10. geht Petr. allein zum Grabe. ἤρχοντο] *gingen*, das Impf., vgl. 4, 30. — Vs. 4. Joh. lief schneller als Petr. — ein anschaulicher, authentischer Zug (*Lck.*), 'welchen *Thol. Mey.* u. A. daraus erklären, dass Petr der ältere ist, während *Lmp. Luthdt.* an das Schuldbewusstsein des Petr. erinnern, das seine Schritte hemmte (dagg. ist 21, 7.), und *Str. Baur* h. nur das Bestreben sehen den Joh. vor dem Petr. auszuzeichnen (wozu jedoch nicht Vs. 6. das raschere, muthigere Eintreten des Petr. ins Grab passt).' — Vs. 7. εἰς ἕνα τόπον] *an einen besondern Ort* (hingelegt). Das ἐντετυλιγμ. schliesst den Begriff der Bewegung in sich. — Vs. 8. 'Der Zusatz ὁ ἐλθὼν πρῶτ. κτλ.] dient nur zur genaueren Bestimmung.' ἐπίστευσεν] *glaubte*, näml. dass J. auferstanden sei (*Chrys. Thol. Lck. Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Mey.*) vgl. Vs. 25., nicht: *überzeugte sich* von der Wahrheit der Aussage Maria's (*Erasm. Grot. Heum. Ebr.*), 'denn bei der zweiten Bedeutung des W. würde Vs. 9. mit γάρ unerklärlich bleiben, auch ist das W. bei Joh. sonst immer bedeutsam. Es war ein Glaube, der sich auf die sinnliche Wahrnehmung, nicht auf Schriftverständniss stützte.' — Vs. 9. οὔπω ᾔδεισαν] *noch verstanden sie nicht*, näml. bis dahin und selbst noch nach dem ἐπίστευσεν: sie bedurften eines solchen Erfahrungsbeweises, da sie noch nicht die *dogmatische* Einsicht hatten. Joh. nimmt h. gar keine Rücksicht darauf, dass J. seine Auferstehung vorhergesagt hatte, was sehr auffallend ist. 'Allein diess erklärt sich daraus,

dass 2, 19. sehr doppelsinnig, 10, 17 f. sehr dunkel von J. gesagt war, die Einsicht der Jünger also erst bei ruhigerer Betrachtung und Erinnerung kommen konnte' (vgl. Anm. z. Matth. 16, 21.). 'Ein Verf., der 2, 19. schon deutet, und hier doch unbefangen das scheinbare Gegentheil erzählt, hat darin ein Zeugniss für seine Geschichtlichkeit. — Das δεῖ wieder von der göttlichen Nothwendigkeit.' — Vs. 10. πρὸς ἑαυτούς] *chez eux*, in ihr Haus (Luk. 24, 12., vgl. AG. 28, 16. καθ' ἑαυτόν).

Vs. 11. πρὸς τὸ μνημεῖον] *Lachm. Griesb. Tschdf.* nach ABD***EGHLMΔ 1. al. πρ. τῷ μν. wie 18, 16., aber vielleicht Correctur, weil πρός c. acc. sonst eine Bewegung anzeigt; vgl. aber 1, 1. '*Sin.* liest ἐν τῷ μν. ohne ἔξω (?).' — Vs. 12. ἐν λευκοῖς] sc. ἱματίοις. Die Präp. ἐν vom Anhaben der Kleider Luk. 24, 4. Weil Maria die Engel an der Stelle sieht, wo die Leintücher liegen (Vs. 7.?), hat man vermuthet, sie habe diese für Engel angesehen; aber jede natürliche Ansicht der Sache ist h. ungehörig. — Vs. 13. ὅτι ἦραν κτλ.] 'Ein rührender und psychologisch wahrer Ausdruck eines schmerzbewegten Herzens, dem mit dem Verschwinden des Leichnams das Letzte genommen ist. Ihrer Aufregung ist der Verkehr mit den Engeln selbst nichts Wunderbares mehr.'

Vs. 14. Sowohl καί (Variante) vor, als δέ (text. rec.) nach ταῦτα ist Besserung. ἐστράφη εἰς τ. ὀπίσω] viell. weil sie ein Geräusch vernahm, 'nicht halbes Umwenden, halbes Sehen (*Bmgt.-Cr.*) ist gemeint.' — Vs. 15. Warum hält sie J. für den Gärtner? Nach *Paul.* u. A., weil er Gärtnerkleidung angelegt hatte; nach *Hug* Freib. Zeitschr. VII. 162 ff. vgl. *Lck. Thol.*, weil er noch das Lendentuch trug, mit dem er gekreuzigt und begraben worden, und worin die Geschäfte des Landbaues und häusliche Arbeiten verrichtet wurden (allein da man ihn mit Binden umwickelte, so nahm man dieses Tuch wahrsch. weg); 'nach *Bmgt.-Cr. Stier*, weil sie nicht recht aufgeschaut hat;' nach *Mey. Bmgt.-Cr Mai. Luthdt. Ebr.*, weil die Scene im Garten war, was das Natürlichste ist. 'Die ganze Weise des schmerzerfüllten Weibes zeugt von Aufregung und Hast. Nur Ein Gedanke erfüllt sie: wo haben sie ihn hingelegt?' ἐβάστασας] vgl. 12, 6. αὐτὸν ἔθηκας] *Lachm. Griesb. Tschdf.* besser: ἔθ. αὐτόν. — κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ] so *will ich ihn holen*, um ihn zu bestatten.

Vs. 16 f. J. rief ihren Namen wahrsch. in dem gewohnten Tone, woran sie ihn erkannte. στραφεῖσα] 'sie hatte sich also wieder zum Grabe hingewendet.' ἑβραϊστί] So *Griesb. Scho. Tschdf.* nach BDLOXΔ *Sin.* 33. u. s. w. mehr. Ueberss. ῥαββουνί] vgl. Mark. 10, 51. μή μου ἅπτου] 'Die LA. ist nicht zu ändern: weder ist zu lesen mit *Vogel* μὴ οὐ πτόου, denn das μὴ οὐ ist unjohann., noch mit *Schulth.* σύ μου ἅπτου, wonach die Rede einen ähnlichen Sinn wie Vs. 27. Luk. 24, 37 ff. hätte, noch mit *Gersdorf* (Sprachchar. S. 79. Anm.) ἅπτου μου — diess Alles nur Conjecturen, s. *Lck.* Der Ausdruck, wie er vorliegt, setzt eine Geberde der M. mit einer Absicht voraus, welche beide nicht völlig zur Ausführung gekommen zu sein brauchen. Worin sie bestanden haben, ist eher aus der Situation,

als aus dem Ausdruck μή μου ἅπτου zu erkennen. Gewiss ist, dass damit nicht bloss etwas Geistiges (*Lmp.*), sondern zunächst etwas Sinnliches gemeint ist. Die Bedeutung ist: *rühre*, *fasse mich nicht an*; wobei aber recht wohl, nach Analogie von γούνων ἅψασθαι *Hom.* Odyss. 22, 339. ein Umfassen vorausgesetzt sein kann. Je nach der Absicht nun, die man bei der Maria voraussetzt, fasst man das, was die Maria thut oder thun will, entw. als Ausdruck für das prüfende Berühren (*Aug. Grot. v. Mey. Bmgt.-Cr. Mey.*), allein die Ueberzeugung, dass es J. war, liegt schon in dem Ausruf ῥαββουνί (Vs. 16.), was unmöglich einen Zweifel an J. Wesenheit oder Leiblichkeit zulassen kann; oder als Zeichen der Verehrung nach Matth. 28, 9. (*Lck. Mai. Baur, Hilgfld. Ew.*), oder als Ausdruck seliger Befriedigung (*de W* 3.), die seine Gemeinschaft geniessen u. ihrer Liebe genugthun will (*Luthdt.*). Diese Momente liegen nicht im Ausdruck, können aber mit ihm gemeint sein. Das W. J. ist die Abwehr jedweder Berührung. Dem gegenüber steht das Gebot πορεύου δὲ κτλ.] mit dem Inhalt, seinen Aufgang zum Vater den Jüngern zu verkündigen — als das Nöthigere und Angemessenere. Die Schwierigkeit aber liegt in der Art, wie J. seine Abwehr motivirt: οὔπω γὰρ - - πατέρα μου] Worte, die nicht zur Begründung des darauf folg. Gebotes (*Wlf. Tittm.*) dienen können, sondern sich auf μή μου ἅπτου beziehen. Bemerkenswerth in ihnen ist οὔπω, wodurch die Berührung nicht überhaupt (*Hilgfld.*), sondern nur als unzeitig abgewiesen wird, und man kann unmöglich einen anderen Sinn anerkennen als den: rühre mich nicht an, denn es ist noch nicht an der Zeit, da ich noch nicht aufgegangen bin zu meinem Vater; gehe aber hin und verkündige, dass ich aufgehe u. s. w. Es spricht sich darin die Scheu aus, eher eine Berührung oder das damit Beabsichtigte zuzulassen, als bis der Aufgang zum Vater geschehen sei, verbunden mit dem Gebot, die Jünger zu versichern, wie er seine Verheissung über seinen Aufgang wahr mache. Dass er eben jetzt im Begriffe stehe aufzufahren (*Baur, Kinkel* St. u. Kr. 1841. S. 597 f.), sagt J. nicht, denn das zeitlose Praes. ἀναβαίνω macht diess nicht nöthig, obwohl auch ein ἄρτι, εὐθύς dazu (*Lck.*) nicht erforderlich wäre. Zwar kann man dafür anführen, dass die Geistesmittheilung Vs. 22. den Weggang zum Vater nach 16, 7. und die Bereitwilligkeit Vs. 20. wie die Aufforderung Vs. 27. in den beiden folgenden Erscheinungen das als geschehen vorauszusetzen scheinen, was als noch nicht geschehen die Berührung Vs. 17. hinderte — also den Hingang zum Vater; allein die Verheissung 16, 7. bezieht sich auf die Sendung (πέμπειν), nicht auf die unmittelbare Mittheilung des Geistes, und Vs. 20. u. 27. handelt es sich um die Constatirung der Leiblichkeit, um die es sich h. sicher nicht handelt. Auch können Auferstehung und Himmelfahrt bei Joh. nicht geradezu zusammenfallen (*Baur, Kink.*); denn Vs. 1—17. läge doch immer dazwischen. Ebensowenig können Vs. 19 ff. Erscheinungen des bereits erhöhten Chr. berichten; denn dagg. sprechen, von der Fremdartigkeit des Gedankens ganz abgesehen, Vs. 19 ff. selbst, welche mit nichts bestimmt auf den erhöhten J. hin-

weisen, vielmehr nur der Auferstehung zum Beweise dienen (Vs. 20 f. 25. 27.). Auch 21, 14. redet nur von dem Auferstandenen. Ueberdiess würde auch so unerklärt bleiben, warum J. die Berührung abwehrt; wenigstens ist als Erklärungsgrund unpassend die Eile J. zum Weggang (*Baur*, *Kink. Köstl.*), unerwiesen die h. noch vorhandene reine Geistigkeit J. (*Weisse*), mit Vs. 20. u. 27 nicht übereinstimmend die Absicht J. (*Hilgfld.*), dass die Vermittlung mit den Gläubigen und J. nur noch eine geistige, die σάρξ (6, 63.) unnütz sei. So weisen also die WW J. auf die eigentl. Himmelfahrt als den Act hin, in welchem sich das ἀναβαίν. πρὸς τ. πατ. vollzieht. Es fragt sich nur, inwiefern liegt dann in den WW. J. ein Grund für seine Abwehr? Diejenigen Ausleger nun, welche in das ἅπτεσθαι die Absicht des Prüfens legen (*von Meyer*, *Fikensch. Bmgt.-Cr.*), geben den Sinn: *betaste mich nicht* prüfend, *ich bins*, *bin wirklich noch hier*, noch kein Himmlischer; aber für diesen Gedanken ist οὔπω γὰρ κτλ. ein unpassender Ausdruck. Auch die Wendung dieser Fassung (*Mey.*), nach welcher die Maria sich über die Leiblichkeit J. zu vergewissern strebt, und J., in ihrer Seele lesend, die Gewissheit, die sie durch Betastung erreichen will, durch seine Versicherung giebt: ich bin noch nicht emporgestiegen, noch kein verklärter Geist — auch diese Wendung muss schlüsslich doch, um die Abwehr J. zu begründen, ähnlich wie *Rodatz* luth. Ztschr. 1843. 4. S. 121. dazu flüchten, dass die Berührung eines Weibes wider das Decorum gewesen sei; aber warum war es dann nicht wider das Decorum, was Luk. 7, 39. von der Sünderin erzählt und vom Herrn ausdrücklich anerkannt wird? Diejenigen, welche in der Geberde der M. ein Zeichen der προσκύνησις sehen, nehmen an, dass M. von der Erscheinung des Auferstandenen, den sie sich als seligen Geist vom Himmel herniedergestiegen denkt, getroffen in tiefer Demuth vor ihm niederfällt, sei es als Schutzflehende (*Mey.* 1. A.), sei es als Verehrende (*Lck. Mai. Hilgfld. Ew.*); allein psychologisch nahe liegt doch nur die Freude des Wiederfindens. Noch weniger aber ist es angemessen, wenn *Baur*, *Kink.* vermöge ihrer obigen Fassung der WW. οὔπω ἀναβ. κτλ. mit derselben Deutung des ἅπτεσθαι den Sinn verbinden, dass J., weil er eben erst im Aufsteigen begriffen sei, sich durch die M. nicht aufhalten lassen wolle (ähnl. *Köstl.* Lehrb. S. 190.); denn von einer solchen Eile ist doch keine Spur und die WW. J. müssten dann lauten: denn ich will eben auffahren. Viel richtiger würde es sein, mit *Hilgfld.* Evv. S. 318. anzunehmen, J. habe die Verehrung darum abgelehnt, weil er jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch, noch irdisch sei, wenn sich das mit dem Begriff der Auferstehung vertrüge. Psychologisch am Nächsten liegt die dritte Deutung des ἅπτεσθαι. Darnach hält *de W.* mit Recht folg. Erklärung für die richtige: „M. findet ihre ganze Befriedigung in der Erscheinung J. und umfasst ihn mit diesem Gefühle. J. aber erinnert sie daran, dass diese Befriedigung noch unzeitig sei. Dazu stimmt auch die aufgetragene Botschaft an die Jünger, welche gemäss der Ansicht des Joh. die Auferstehung nur als Uebergang zur himmlischen

Herrlichkeit bezeichnet“ Aehnl. *Stier*, *Luthdt.* Der Letztere sagt: „Da M. die frühere Gemeinschaft in dieser Aeusserung hingebender Liebe erneuern will, verweist sie J. auf die künftige Gemeinschaft im Geiste. Darum versagt er ihr das ἅπτεσθαι αὐτοῦ: denn es soll die Wahrheit desselben erst eintreten nach seiner Auffahrt.“ Aehnl. auch *Thol.*, nach welchem J. der M. befiehlt, jetzt nicht mit Liebesäusserungen sich an ihn zu hängen, da er noch nicht als Verklärter der bleibende Gegenstand des Liebesumgangs sei (16, 22.), sondern eilend den Brüdern die Freudenbotschaft zu bringen. Vorher ähnl. *Lmp.*: M. habe, in der Meinung, J. komme vom Himmel zurück um die Seinigen dahin zu holen, voller Freude ihn umfassen wollen; J. aber sage ihr, das sei noch zu früh. Nach *Merz* a. a. O. S. 88. sagt J.: Maria solle ihn nicht als einen, der nun wieder und zwar unsterblich der Erde angehöre (aber οὔπω κτλ.?), zu besitzen glauben. *Neand.*: an meine irdische Erscheinung musst du dich nicht so anklammern, denn ich bin noch nicht in dem verklärten Zustand, wo du bei mir wirst verweilen dürfen. Nach *Ebr.* (in *Olsh.*'s Comm.) umklammert M. die Füsse J. wie im Entzücken ihn wieder zu haben, so in einer gewissen Angst, als ob er wieder entschwinden könnte und sie ihn festhalten wollte; so sagt ihr J. beruhigend: halte mich nicht fest; noch bin ich nicht aufgefahren d. h. noch werdet ihr mich öfter sehen (ähnl. *Griesb.*). Aber so würde kein Grund vorliegen, der M. das Umfassen zu verbieten. Allgemeiner (= προσφέρεσθαι) nehmen das ἅπτεσθαι *Chrys. Theoph. Euthym.* mit dem Sinn: M. dürfe J. nicht mehr so nahen wie früherhin; denn er steige zum Vater auf; sein Fleisch sei jetzt göttlicher als vorher. Dagg. ist abermals das οὔπω γὰρ ἀναβ. Bei der eigentlichen Bedeutung von ἅπτεσθαι bleiben stehen *Paul.*: J. sei das Berühren bei seiner körperlichen Schwachheit schmerzlich gewesen. *Schleierm.* Festpr. V. 303. *Olsh.* ähnl.: berühre mich nicht, denn ich bin noch im Verklärungsprocess begriffen und mein Fleisch ist noch verletzlich (?). Die Erklärung von *Weisse* II. 395.: „berühre mich nicht, denn ich bin noch geistig“ etc., die auf der Voraussetzung beruht, der Evglst. habe sich J. in diesem Augenblick noch als körperlos und dessen Wiederbekleidung mit einem Körper vom Aufsteigen zum Vater abhängig gedacht, beruht auf einer unerweislichen Voraussetzung, ja das Gegentheil ist durch Vs. 16. bedingt. Nach Anderer (*Bez. Wlf. Tittm.* auch b. *Lmp.*) Meinung soll J. mit μή μου ἅπτου die M. zur Eile den (noch nicht gegebenen) Auftrag auszurichten auffordern, und mit οὔπω γ. ἀναβ. den Grund angeben, warum er sie zu den Jüngern sende; aber letzteres ist offenbar sinnwidrig, und in dieser Ideen Verbindung hätte J. sagen müssen: „denn noch muss ich meine Brüder sehen, ehe ich aufsteige“; auch dürfte dann nicht δέ folgen. Anders wendet diese Auffassung *Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 524.: Die M. soll sich sich nicht, in ihrer Freude J. wieder zu haben, an ihn machen und hängen, als wenn er erschienen wäre, um zu bleiben, sondern den Jüngern die Freudenbotschaft bringen. Aber um den betr. Gedanken in οὔπω γὰρ κτλ. zu finden, muss zu viel erschlossen werden.

Schweiz. S. 215. denkt an ekstatische Vision.' — Die Botschaft, welche J. der M. an die Jünger aufträgt, ist von der den Weibern aufgetragenen Matth. 28, 10. sehr verschieden. 'Sie enthält nichts als die Versicherung seines Aufgangs, gewiss nicht eine Aufforderung, sich um ihn zu versammeln (*Bmgt.-Cr.*).'

Vs. 19—29. *J. erscheint den Aposteln zwei Mal.* Die erste Erscheinung Vs. 19—23. ist parallel mit Luk. 24, 36 ff., obwohl der nicht unbedeutende Unterschied ist, dass das Betasten des Leibes J. bei Joh. später erst durch Thomas allein geschehen soll, und J. erst 21, 13. mit den Jüngern isst. — Vs. 19. τῶν θυρῶν κεκλεισμένων] Dass dieser Umstand bloss desswegen angeführt sei, um den Zustand der von Furcht erfüllten Jünger zu schildern, ist nicht wahrsch., da er Vs. 26. wiederum und zwar nicht in Beziehung auf die Furcht der Jünger angeführt ist; vielmehr scheint damit ein wunderbares Kommen J. angedeutet zu sein (*Olsh. Mey. Str. Baur, Luthdt.* u. A.), jedoch ist die Vorstellung: *durch* die verschlossenen Thüren, nicht bestimmt ausgesprochen, welche die KVV. u. ältern lutherischen Dogmatiker, diese der Ubiquitätslehre zu Liebe, darin finden. Die Vorstellung ist dunkel gehalten. In ἔστη εἰς τὸ μέσον, *er trat in die Mitte* d. h. unter sie, liegt gerade nichts Wunderbares, da ja ἦλθεν vorhergeht. Das Zeichen der (durchbohrten) Hände und der (durchstochenen) Seite setzt nicht gerade (*de W.*) denselben Körper voraus, der am Kreuze gehangen, 'aber einen ähnlichen', begünstigt mithin die Annahme einer wunderbaren geisterhaften Erscheinung nicht, 'schliesst aber auch eine Veränderung, die mit der Leiblichkeit J. vorgegangen, nicht aus.' Bei Luk. 24, 31. 36. tritt die wunderbare Vorstellung deutlicher hervor, obgleich andere Umstände (24, 39 ff.) wieder auf die natürliche Ansicht führen. Vgl. Anm. z. Luk. 24, 36., 'wo *de W* mit vollem Recht sagt: die Vorstellung will sich in keine Theorie, weder nach leiblichen noch nach geistigen Gesetzen, fügen'. ὅπου ἦσαν - - συνηγμένοι] Der *Lachm.* u. *Tschdf.* T. (auch *Sin.*) lässt das letztere W. weg. εἰρήνη ὑμῖν] vgl. 14, 27.

Vs. 21. *Letztes Vermächtniss.* J. ernennt die Jünger zu seinen Aposteln wie Matth. 28, 9. und zwar in Gemässheit seiner eigenen göttlichen Sendung, vgl. 17, 18. — Vs. 22. Symbol. Mittheilung des heil. Geistes. „So gewiss ich euch jetzt anhauche, so gewiss empfanget ihr den heil. Geist.“ Das Symbol beruht auf der mehr als bildlichen Verwandtschaft von Athem und Geist (ähnl. bei Ez. 37, 9 f. die Verwandtschaft des Geistes und Windes), und bezeichnet J. Persönlichkeit als Quelle der Geistesmittheilung. 'Nach *Mey.* u. A. ist das Anhauchen J. nicht bloss Symbol, sondern Medium der Mittheilung, nach *Luthdt. Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 523. ist der Odem seines Mundes nun heiliger Geist.' Jedenfalls ist es nicht Verheissung des Zukünftigen (*Chrys. Theod. Mopsv. Kuin.*), sondern Mittheilung in der Gegenwart (*Olsh. Mey. Lck. Bmgt.-Cr. Mai. Baur, Thol. 'Luthdt. Stier, Ew.*). 'Der Imp. λάβετε ist zu kategorisch, um eine andere Annahme zuzulassen; auch Vs. 23., die unmittelbare Folge aus dem Geistesbesitz, würde sich dann nicht gut anschliessen. Wie

der δοξασμός Christi bereits begonnen hat, so beginnt auch h. die Geistesmittheilung; aber die Vollendung dieser setzt die Vollendung jenes voraus. Daher kein Widerspruch mit 7, 39. 16, 7. Das Verhältniss der Pfingstmittheilung zu der h. berichteten ist nach *Beng. Olsh. Mey.* culminirende Steigerung, zu der *Lck.* die Progression im Bewusstsein der Jünger davon hinzudenkt; nach *Bmgt.-Cr.* wie That und Idee; nach *Stier* wie Vorbereitung und Erfüllung. Als geschichtl. Unterschiede treten nur hervor: 1) die unmittelbare Gegenwart der verklärten Persönlichkeit J., wie sie h. sich findet; 2) die Oeffentlichkeit der Ausrüstung, wie sie h. fehlt; 3) die Beschränkung auf die μαθηταί (Vs. 19.), wie sie h. vorausgesetzt wird; 4) die unmittelbare Thatkräftigkeit nach Aussen hin, für das Missionsamt (*Thol.*), wie sie sich AG. 2. anschliesst. Jedenfalls aber ist es *der* heilige Geist, der schon h. mitgetheilt wird; das Fehlen des Art. begründet bei diesem fixirten Begriff so wenig wie 7, 39. und sonst einen Unterschied. Man darf also nicht sagen, es sei zwar ein anderer Geist Gottes, als den der Mensch von Geburt hat, aber doch noch nicht der Geist der neuen Geburt, noch nicht τὸ πν. ἅγιον, sondern etwas Mittleres „zwischen dem Worte J. auf Erden und dem Geiste der Pfingsten" (*Luthdt. Stier*). Auch *Weiss* a. a. O. S. 289 f. legt auf das Fehlen des Art. ungerechtfertigtes Gewicht und findet h. nur die Mittheilung von dem Geiste, der J. zur Ausrichtung seines Amts befähigt hatte. Mit *Mai.* die Geistesertheilung h. auf die Befähigung zur Vollmacht Vs. 23. zu beschränken, ist bedenklich, da Vs. 23. wohl als Folge aus ihr, aber nicht nothwendig als einzige gedacht ist; und löst den anscheinenden Widerspruch mit dem Pfingstfest nicht, da Vs. 23. bereits die höchsten Apostel-Thätigkeiten umfasst. Nach *Baur* S. 226 f. ist der Vorgang nur die Erfüllung von 14, 18. = dem Kommen J. im Geiste, und J. leibliche Erscheinung nur der bildliche Ausdruck des Bewusstseins, dass der Geist der von J. verheissene und gesendete ist; allein dagegen ist die Ausführlichkeit, mit der die leibliche Erscheinung berichtet (Vs. 20.) und neben der Geistesmittheilung die Apostel-Ernennung als wesentlicher Zweck der Erscheinung (Vs. 21.) angegeben ist. *Hofm.* endlich unterscheidet Anhauchen und Einhauchen: J. liess die Jünger den Hauch seines Mundes hinnehmen, dass sie ihn fühlten, sagte ihnen, was es um denselben sei, nicht aber ging derselbe in sie ein; aber das ist doch kein λαβεῖν πν. ἅγ.' — Vs. 23. J. ertheilt den Jüngern die zu ihrem Berufe nothwendige (jedoch keineswegs willkürliche) Macht den Menschen ihre Sünden zu vergeben und (was nothwendig hinzuzudenken ist) sie in Folge dessen in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen oder nach Umständen, d. h. bei vorhandener Unwürdigkeit, es nicht zu thun. Vgl. Matth. 18, 18. 16, 19. ἀφίενται] *so werden sie erlassen.* Die LA. ἀφέωνται *sind erlassen,* ist wahrsch. Correctur der Gleichförmigkeit mit κεκράτηνται wegen. κρατεῖν das Gegentheil von ἀφιέναι, wie AG. 2, 24. das Gegentheil von λύειν.

Vs. 24. Θωμᾶς] vgl. 11, 16. — Vs. 25. Th. zweifelt an der Auferstehung J. vermöge der bei ihm vorherrschenden Verstandes-

richtung, womit sich aber gutmüthige Entschlossenheit verband (11, 16.). 'Dass h. wie Vs. 20. u. 27. bloss das Annageln der Hände vorausgesetzt werde, ist nicht ganz sicher, ebensowenig wie Luk. 24, 39. das Annageln der Füsse nothwendig macht, vgl. *de W.* Anm. zu Matth. 27, 35. Die Lösung dieser Streitfrage ist ausserhalb des N. T. zu suchen: aber auch da hat die Untersuchung noch zu keinem unumstösslichen Resultat für oder wider das Annageln der Füsse geführt. *de W.* z. Matth. 27, 35. nimmt als sicher an, dass das Letztere häufig geschah; *Bähr* (auch *Mey.*) behauptet die Regelmässigkeit, vgl. dagg. *Win.* Pfingstprogr. 1845: de pedum in cruce affixione, u. RWB I. 678 f.'

Vs. 26. ἔσω] *drinnen*, in dem als bekannt vorausgesetzten Hause. Es ist kaum zweifelhaft, dass der Evglst. denselben Ort wie Vs. 19. meint (geg. *Olsh.*, der die Scene nach Galiläa versetzt). — Vs. 27. Es wird h. wahrsch. ein höheres Wissen J. vorausgesetzt, und die Annahme, dass ihm die Jünger Thomas' Zweifel mitgetheilt (*Lck.*), hat keinen sichern exeget. Grund. ἄπιστος, πιστός] *ungläubig, gläubig*, von der Stimmung überhaupt. — Vs. 28. καί und den Art. vor Θωμᾶς lassen *Lachm. Griesb. Tschdf.* (auch *Sin.*) weg. ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου] Anrede an J., nicht Ausruf der Verwunderung, wie „mein Gott" (*Theod. Mopsv.*). Thomas, hingerissen, 'ohne die Prüfung zu vollziehen', erkennt J. für Gottes Sohn, ja für seinen Gott. — Vs. 29. ὅτι ἑώρακάς με (Θωμᾶ ist unächt), πεπίστευκας] kann als Frage, oder auch nicht, genommen werden: immer ist damit eine Missbilligung ausgedrückt, vgl. 1, 51. μακάριοι κτλ.] Belobung der andern Jünger, die nicht sahen und doch glaubten, und darin liegende (vgl. Matth. 5, 3 ff.) allgemeine, aber zunächst dem Thomas geltende Aufforderung zum Glauben ohne Schauen, sowohl in Hinsicht auf die Auferstehung J. als überhaupt. Diese hat eine ideale Wahrheit (vgl. 14, 18 f. 16, 21.), und deren Anerkennung macht geneigt zur Annahme des histor. Factums. — 'Im Gegensatz hierzu kommt *Baur* S. 229 f. aus diesen Worten zu dem Resultat: man solle nicht um des äusserlich Geschehenen willen glauben, sondern des Inhaltes seines Glaubens an sich gewiss sein; alles Aeussere sei nur eine Vermittlung für das an sich Gewisse, die sich selbst wieder aufhebe, eine Form, die nur um ihres Inhalts willen da ist — und so benutzt er auch Vs. 24—29. für seine ideelle Composition des Ev. Allein es ist wohl von J. ein Gegensatz ausgeprochen zwischen einem Glauben in Folge des Sehens und einem Glauben ohne Sehen, aber nicht zwischen einem inneren absoluten Wissen und einem äusseren historischen Wissen, nicht zwischen einem an sich und einem historisch Gewiss-Sein. Auch der Glaube ohne Schauen setzt die historische Gewissheit voraus, aber nicht die durch das äussere Sehen, sondern auf das Wort, das Zeugniss hin. Darum eben deutet dieser Schlusssatz bereits auf die Aufforderung Vs. 31. hin, wo eben ein Glauben ohne das Sehen des Thomas gemeint ist. *Schweiz.* S. 211 ff. ist geneigt Vs. 19—29. für eine Einschaltung zu halten, vgl. dagg. *Lck.* 3. Nachtrr.'

Hier mag eine Uebersicht aller von den verschiedenen Evglstt. u. Paulus 1 Cor. 15, 5—7 erzählten oder angedeuteten Erscheinungen des Auferstandenen Platz finden.

Erste Erscheinung vor der Maria Magd. Joh. 20, 14—18. Mark. 16, 9., womit die vor den Weibern Matth. 28, 9 f. gleichzeitig, viell. urspr. eins ist.

Zweite vor Petrus Luk. 24, 34. 1 Cor. 15, 5. Sie war nach ersterer Stelle früher als die dritte, nach letzterer Stelle früher als die vierte.

Dritte auf dem Wege nach Emmaus Luk. 24, 13—35. Mark. 16, 12 f.

Vierte vor den versammelten Jüngern Joh. 20, 19—23. Luk. 24, 36—43. Mark. 16, 14. 1 Cor. 15, 5.

Fünfte vor den Jüngern mit Thomas Joh. 20, 26—29.

Sechste vor 500 Brüdern. 1 Cor. 15, 6.

Siebente vor Jakobus 1 Cor. 15, 7., wovon im Hebr.-Ev. bei *Hieron.* de vir. ill. c. 2. eine Nachricht, der zufolge aber sie die erste gewesen sein müsste.

Achte vor den versammelten Jüngern auf dem Berge in Galiläa Matth. 28, 16—20., die man nicht mit der sechsten zusammenziehen kann (geg. *Olsh.*).

Noch wird eine vor allen Aposteln 1 Cor. 15, 7. und eine am See von Galiläa Joh. 21. erzählt, welche nicht mit der bei Matth. 28, 16 ff. eins sein kann, weil diese die erste und letzte, und zugleich eine verabredete gewesen sein soll.

Der Glaubwürdigkeit der Zeugen und der Umständlichkeit der Berichte nach sind die *erste*, *vierte* und *fünfte* die sichersten. Im Anhange unsres Evang. 21, 14. werden mit der dort erzählten Erscheinung *drei* gezählt, welche die Jünger gesehen haben sollen (näml. die *vierte* und *fünfte* hinzugerechnet): und somit wird die bei Matth. 28, 16 ff. ausgeschlossen, obschon nicht die andern in den Evv. erzählten, weil sie theils nicht allen Jüngern zusammen, theils andern Personen zu Theil geworden sind.

Merkwürdig ist der Mangel an Uebereinstimmung in den Berichten über so wichtige Thatsachen, als diese Erscheinungen sind, selbst unter den Synoptt. Die Nichtübereinstimmung der Letztern beweist, dass die evang. Ueberlieferung in diesem Stücke keine so feste Consistenz gewonnen hat wie in den übrigen Theilen des Lebens J., was auffallend ist, da die Kunde vom Auferstandenen doch die grösste Aufmerksamkeit erregen musste. Daraus, dass das Wunderbare und Geisterhafte der Auferstehung die Phantasie der Erzähler und der weiter erzählenden Hörer besonders stark in Anspruch nahm, lassen sich kleinere Abweichungen, aber nicht solche wie die zwischen Matth. und den andern Synoptt. erklären. Indessen ist die Bemerkung richtig, dass der Mangel an Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Berichten jede betrügerische Verabredung ausschliesst.

Nach frühern Zweifeln von *Celsius*, *Woolston*, *Chubb*, *Morgans* (s. d. Litt. b. *Thol.* u. *Has.* §. 123.) griff der *Wolfenb. Fragmentist* (Beitr. z. Gesch. u. Litt. aus der Wolfenb. Bibliothek 1777

IV. 437.) die Glaubwürdigkeit des Factums der Auferstehung Christi an. Gegen ihn: (*J. H. Ress*) die Auferstehungsgesch. J. verth. 1777. und wieder gegen diesen *G. E. Lessing* eine Duplik. 1778. Gegen den Fragmentisten erschienen noch mehrere Vertheidigungsschriften: von *Behn* 1777. *Lüderwald* 1778. *Silberschlag* 1778. *Kleuker* 1778. *G. Less* 1779. *Semler* 1779. *Moldenhauer* 1779. *Schickedanz* 1779. *Döderlein* Fragmente u. Antifragm. 1782. *J. D. Michaelis* Erkl. d. Begräbniss- und Auferstehungsgesch. 1783. Das fünfte Fragm. aus *Lessing's* Beitr. mit *J. D. Mich.* Anmerkk. 1785. u. a. b. *Has.* Die Ausgleichung der verschiedenen Berichte ist versucht worden von *Griesb.* Opuscc. II. 241 sqq., vgl. dessen Hermeneutik, *Paul.* Comment., *Hess* Lebensgeschichte J. III. Th. *Wies.* Synops. S. 425 ff. *Ebr.* Krit. S. 573 ff. *Lange* L. J. II. 1684 ff.

Die geschichtl. Gewissheit der vom Apostel Paulus und allen Aposteln in Noth und Tod bezeugten, von der ganzen Christenheit angenommenen, dem christlichen Glauben zum Grundsteine dienenden Thatsache der Auferstehung J. ist heutzutage von den Meisten anerkannt (*Friedrich* in *Eichh.* A. Bibl. VII. 204 ff.), und der von jenen Zweiflern geäusserte Argwohn, dass Betrug und Täuscherei obgewaltet, entschieden abgewiesen. Da aber nach natürlicher Ansicht die Begriffe des wirklichen Todes und der Wiederbelebung des körperlichen (organischen) und des geisterhaften Lebens sich nicht zusammen vertragen und nicht Allen das wissenschaftliche Gewissen erlaubt diese Begriffe in einer Theorie zusammenzufassen (*Olsh. Ebr.* u. A.): so haben die Einen (*Paul.*) den wirklichen Tod J. geleugnet und eine natürliche Wiederbelebung angenommen; was aber unter diesen Umständen, besonders nach dem Stosse in die Seite, höchst unwahrscheinlich, und da J. nachher eines natürlichen Todes gestorben sein und diesen verborgen haben müsste, seines Charakters unwürdig ist. Andere dagegen haben von dem (unstreitig von allen Zeitgenossen anerkannten) Tode J. als sicherem Factum ausgehend bloss den geisterhaften Bestandtheil des neuen Lebens J. anerkannt, und angenommen, die Apostel hätten sich durch gehabte Visionen davon überzeugt, und diese Thatsache habe dann zu den in den Evv. enthaltenen sagenhaften Berichten von J. körperlich-geisterhaften Erscheinungen Veranlassung gegeben (*Spinoz. Kais.* bibl. Theol. I. 253 ff. *Str.* II. 676. 3. A. 633 ff. 4. A. *Wsse.* II. 339 ff.); welche Annahme für sich hat: das ideale Element des Auferstehungsglaubens (20, 29.); die Gleichstellung der von Paulus 1 Cor. 15, 5. aufgezählten Erscheinungen des Auferstandenen mit derjenigen, die ihm selbst zu Theil geworden (Vs. 8.) und wahrscheinl. als Vision anzusehen ist; die vorkommenden biblischen Beispiele von Visionen und die noch unaufgeklärte Natur derselben, welche sich wohl mit der Annahme von realen Wahrnehmungen aus der Geisterwelt verträgt, und selbst deren Gemeinschaftlichkeit unter Mehreren zulässig macht. Dagegen aber spricht: die zu Visionen nicht aufgelegte nieder-

gedrückte hoffnungslose Stimmung der Apostel (eine jedoch durch die Annahme einer realen Einwirkung auf ihren innern Sinn von Seiten des Auferstandenen gehobene Schwierigkeit); vorzüglich aber die damit eintretende Nothwendigkeit die biblischen Auferstehungsberichte als ungeschichtlich und, sei es absichtlich oder unabsichtlich, erdichtet zu verwerfen; wesswegen diese Annahme nie kirchlich werden kann. Das Beste ist daher im Geiste der neuern historisch-wissenschaftlichen Theologie bei dem Factum, *dass die Apostel und ersten Gläubigen an die Auferstehung J. geglaubt haben*, stehen zu bleiben, und zwar die geschichtl. Unsicherheit der evang. Berichte in Ansehung der einzelnen Umstände als in der Natur der Sache gegründet unbefangen anzuerkennen, aber darum das Factum selbst nicht zu verwerfen, und eben so die Unbegreiflichkeit desselben anzuerkennen, auf eine theoretische Einreihung desselben in unsre übrigen geschichtlichen und physikalischen Kenntnisse zu verzichten, aber darum nicht über die Unmöglichkeit desselben abzusprechen, vielmehr darin (wie in so manchem Andern) sich die Aussicht in eine höhere Natur der Dinge offen zu halten.

Vs. 30 f. *Epilog des Evang.* — Vs. 30. *μὲν οὖν*] vgl. Luk. 3, 18. *σημεῖα*] kann nicht mit *Theoph. Euthym.* 1. *Kuin. Lck. Olsh. Baur*, *Lange*, *Ew.* von den *τεκμηρίοις* der Auferstehung AG. 1, 3., sondern muss mit *Cyr. Euthym.* 2. *Lmp. Beng. Wlf. Thol. Mey. Bmgt.-Cr. Mai. Luthdt. Hilgfld.* u. A. von allen Wundern verstanden werden. Denn 1) erlaubt diess nicht der sonstige Gebrauch des Wortes und vornehmlich nicht das *ποιεῖν* (vgl. 12, 37.); 2) widerspricht 21, 14. (dieses Cap. sei nun ächt oder nicht), wo nicht „viele", sondern nur zwei bisherige Erscheinungen J. gezählt werden; 3) überblickt hier der Evglst. sein ganzes Buch (*τ. βιβλ. τοῦτο*) und dessen ganzen Inhalt, dessen Zweck die Beförderung des Glaubens ist, wozu doch die Erscheinungen des Auferstandenen nicht allein dienen. (Es ist schon eine Einseitigkeit, dass der Glaube allein durch Wunderzeichen erweckt und gestützt werden soll; aber vgl. 12, 37.) *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*] Diese Beschränkung (vgl. 12, 37.) nöthigt keineswegs bloss an Beweise der Auferstehung zu denken; denn auch von den Wundern waren die Jünger immer die nächsten Zeugen, vgl. 7, 3. *ταῦτα*] 'unter Rückbeziehung auf den ganzen Inhalt des Ev. *ἵνα πιστεύσητε*] die zweite Person: von jedem Leser; sie deutet nicht auf einen bestimmten Leserkreis (*Schweiz.* geg. *Lck. Fromm. Luthdt.*)' *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*] vgl. 1, 14. 10, 36. *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*] gehört zu *ζωὴν ἔχητε* als dessen Vermittelung, bestimmt aber zugleich das *πιστεύοντες*, indem es indirect den Gegenstand des Glaubens nennt, vgl. 1, 12. — '*Baur* hält diesen Schluss für unächt unter der Voraussetzung, dass *σημεῖα* Erscheinungen des Auferstandenen seien. Mehrere solcher seien nach den zwei vorhergehenden nicht denkbar, noch vereinbar mit dem Plane des Evang. Diess fällt mit der Voraussetzung; vgl. dagg. *Blk.* Beitr. S. 179.'

Anhang.

Cap. 21.

Jesus erscheint den Jüngern am See Gennesareth.

Vgl. *Gurlitt* lectt. in N. T. spec. III. 1805. Explicatur Cap. 21. Ev. Joan. et simul de ejus auctoritate exponitur. *Hölemann* Bibelstudien II. S. 61 ff.

Da bei Cap. 20, 30 f., wo nicht das ganze Ev., so doch der Auferstehungsbericht schliesst, so erscheint dieses Cap. als ein Nachtrag: ob von der Hand des Evglst. selbst, oder von einer andern spätern, wird sich aus den Bemerkungen ergeben, die wir zu machen haben.

Vs. 1—14. *J. Erscheinung, Wunder des Fischzugs, Mahlzeit.* — Vs. 1. μετὰ ταῦτα] geht über den Schluss 20, 30 f. auf die letzte Erzählung zurück. ἐφανέρωσεν ἑαυτόν] Dieser Ausdruck setzt eine Verborgenheit des Auferstandenen voraus, 'die, wie so manches Andere (vgl. 20, 19.), wenn nicht auf eine geisterhafte Existenz (*de W. Euthym.*), doch auf eine unsichtbare Existenz- (*Luthdt. Thol.*) und besondere Erscheinungs-Weise desselben schliessen lässt.' φανεροῦν ἑαυτόν sonst b. Joh. nicht, aber Mark. 16, 12. 14. von dem Erscheinen J.; etwas anders 7, 4. ἐπί] *an*, Matth. 21, 19. Luk. 22, 30.; sonst mit Dat. 4, 6. 5, 2. Es gehört zu ἐφαν. (*Lck.* 3. *Bmgt.-Cr. Mey. Luthdt.*), nicht zu τοῖς μαϑ., so dass der Sinn wäre: J. erschien ihnen, als sie *auf* dem See waren (*Lck.* 2.). τῆς ϑαλάσσ. τ. Τιβ.] vgl. 6, 1. ἐφανέρωσε δὲ οὕτως] ist zu weitschweifig für Joh., 'nach *Lange, Mey. Luthdt.* mit absichtlichem Nachdruck so umständlich geredet' — Vs. 2. Θωμᾶς] vgl. 20, 24. 11, 16. Ναϑαναήλ] vgl. 1, 46. οἱ τοῦ Ζεβεδαίου] Diese, von welchen Joh. selbst einer ist, kommen sonst bei ihm nicht vor. ἄλλοι ἐκ τ. μαϑητῶν δύο] Diess findet *Schtt.* Isag. mit Unrecht wegen 20, 25. οἱ ἄλλοι μαϑ. (was sehr verschieden ist) dem johann. Sprachgebrauche unangemessen; analog ist 1, 35. Wer sie waren? Nicht nothwendig Apostel, denn μαϑηταί kommt 6, 60. 66. 7, 3. im weitern Sinne vor; nach *Lck.* aber führt Vs. 1. auf Apostel. Die Anwesenheit der Jünger in Galiläa zur Fortsetzung ihres Geschäfts (Vs. 3.) verträgt sich nicht mit dem Befehle Luk. 24, 49. AG. 1, 4. und dem Berichte dieses Evglst. von der Himmelfahrt J. in der Nähe Jerus.'s und der darauf folgenden Ausgiessung des heil. Geistes, man müsste denn ein Ab- und Zugehen der Jünger zwischen Jerus. und Galiläa annehmen,

welches doch immer ein Uebertreten jenes Befehls gewesen wäre. Freilich bleibt man über den Zeitpunkt der h. erzählten Erscheinung und ihr Zeitverhältniss zu jenen von Luk. berichteten Begebenheiten im Dunkeln. 'Nach *Luthdt.* zieht Luk. die Zeit von Auferstehung bis Himmelfahrt zusammen, ohne auf die äusseren Zeitverhältnisse Rücksicht zu nehmen; nach *Thol.* hat er das ἐν τῇ πόλει nur vorausgenommen aus dem späteren Worte J. (AG. 1, 4.).'

Vs. 3. *ἐρχόμεθα κ. ἡμεῖς σὺν σοί*] *Schtt.* findet dieses auch nicht johann.: dafür komme sonst ἀκολουθεῖν vor 1, 37 13, 37. (?). *Lck.* findet die Umständlichkeit unjohann., '*Bmgt.-Cr.* aber diese bis in's Einzelne gehende Darstellung des freundschaftlichen Zusammenlebens der Jünger gerade johann.; auch *Mey.*' ἀνέβησαν] l. mit *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* ἐνέβησαν; jenes wäre übr. nicht unpassend, vgl. Vs. 11. εὐθὺς] fehlt bei *Lachm. Tschdf.* nach BC*DLXΔ *Sin.* al. Verss., vgl. Anm. z. Matth. 25, 15. — Vs. 4. εἰς τὸν αἰγιαλόν] vgl. 20, 19. 26. Die *Lachm.* LA. ἐπί, 'was auch *Sin.* hat,' ist Interpretament. — Vs. 5f. παιδία] Joh. hat 13, 33. τεκνία, aber 1 Joh. 2, 13. 18. auch παιδία. — μή τι προσφάγιον ἔχετε] *ihr habt doch nicht etwa etwas Zukost* (Fische)? Diese Frage, auf welche nach der Regel (*Win.* §. 57. 3. S. 453.) eine verneinende Antwort zu erwarten, aber auch eine bejahende denkbar ist (Matth. 12, 23.), erhält ihre Bedeutung durch die aus dem Contexte wahrscheinliche Absicht, warum J. fragt. Er stellt sich nicht etwa, als wolle er Fische kaufen (*Chrys. Theoph. Euthym.*), sondern seine Absicht ist mit den Jüngern zu frühstücken (Vs. 12.); und er fragt nicht sowohl in Beziehung auf sich selbst — denn er hat schon einen Fisch (Vs. 9.) —, als in Beziehung auf die Jünger, für welche noch Fische nöthig sind. Da aber die erfolgende negative Antwort J. unstreitig im Voraus bekannt war, so leitet die Frage den Rath ein, den er ihnen Vs. 6. giebt. εἰς τὰ δεξιά] die glückliche Seite. ἀπό] *vor*, *prae*, Luk. 19, 3. AG. 22, 11.

Vs. 7. Der Lieblingsjünger erkennt vermöge einer tiefern Sympathie den Herrn am Wunder des Fischzugs oder an der Stimme, oder an Beidem zugleich. Nach der Erfahrung Luk. 5, 4 ff. hätte Petr. ihn zuerst erkennen sollen. — Dieser benimmt sich nach seiner raschen Art wie Matth. 14, 28 ff. τὸν ἐπενδύτην] Nach *Theoph. Euthym. Nonn.* ein leinener Ueberwurf, wie ihn Fischer trugen: nach *Fischer* de vitiis lex. *Kuin. Bretschn.* = χιτών, im Gegensatze von ὑποδύτης, *interula*, *Hemde*. *Schtt.* findet das W. befremdend, 'aber 19, 23. beweist dafür nichts (*Mai.*)' διεζώσατο] *gürtete es auf* (*Euthym. Kuin.*), *Mey.*: *gürtete es um*, d. i. zog es an, vgl. 13, 4. γυμνὸς ἦν] *war ganz nackend* (*Theoph.*); nach *Nonn.*: *hatte bloss einen Schurz an*; nach *Euthym. Kuin.*: *hatte nichts als jenen ἐπενδ. an*; nach *Mey.*: *hatte bloss das Hemde*, ὑποδύτης, *an*. 'Jedenfalls ist die Bekleidung mit diesem durch die Ausdrucksweise nicht ausgeschlossen (*Luthdt. Thol.*).' — Vs. 8. ἀπό] vgl. 11, 18. In diesem allen findet *Lck.* die Erzählung eines Augenzeugen (?). τῶν ἰχθύων] sc. μεστόν. — Vs. 9. ὡς ἀπέβησαν] *als sie ausgestiegen*

waren, Luk. 5, 2. βλέπουσι κτλ.] Woher der **Fisch** (oder ὀψάριον wie Vs. 13. collectiv genommen, die Fische) und das **Brod** und das *Kohlfeuer?* Ein Wunder, ʻsei es eine Schöpfung aus Nichts (**Euthym.** *Grot.*), sei es ein Engelsdienst (*Niceph. Luthdt.*), sei es wenigstens der Schein eines Wunders (*Lck.*)' ist nicht anzunehmen, aber auch keine genügende natürliche Erkl. möglich. Der vorangeeilte Petr. hatte sicherlich den Fisch nicht mitgebracht; auch konnte er in dieser kurzen Zeit schwerlich Holz herbeischaffen u. s. w. Von J. selbst aber lässt sich kaum denken, dass er Lebensmittel mit sich geführt habe, die doch nicht einmal zureichten. Die Erzählung ist h. bei aller Umständlichkeit unklar. ʻDer Verf. berichtet einfach den unmittelbaren Eindruck.' — Vs. 11. ἀνέβη] *stieg ins Schiff*, vgl. Mark. 6, 51., wo es jedoch, vom niedrigern Wasser aus genommen, passender als h. ist. Die genaue Zahlangabe bezeichnet den Augenzeugen oder — den apokryphischen Erzähler. Es ist zwar nicht gesagt, dass man von den gefangenen Fischen zum Essen genommen habe; aber das war wohl der Zweck des Befehls J. Vs. 10. und dessen, was Petr. that. ʻGegen die willkürlichen allegorischen Deutungen der Zahl, mag man mit *Theophyl.* u. A. in den 100 Fischen die Heiden, in den 50 die Juden, in den letzten 3 die Trinität, oder mit *Hieron.* **Köstl.** (theol. Jbb. 1851. S. 195.) diess darin bezeichnet finden, dass omne genus hominum de mari hujus saeculi extrahitur ad salutem, vgl. **Ew.** Jbb. VI. S. 161.' — Vs. 12. οὐδεὶς ἐτόλμα] *niemand wagte*, aus einer gewissen Scheu, die sehr natürlich war. Die Ausll. haben sich mit Unrecht an dem W. gestossen, Manche (**Kuin.**) es sogar für pleonastisch genommen. ἐξετάσαι] st. ἐρωτᾶν finden *Schtt.* *Lck.* befremdend, ʻ**Mai.** dagg. sehr passend, und allerdings ist das W. nicht ganz = ἐρωτᾶν.'

Vs. 13. ἔρχεται] fällt auf, da J. Vs. 12. zu den Andern sagt: δεῦτε, also sich schon beim Mahle zu befinden scheint: es kann aber sein, dass er im Hingehen δεῦτε sagt. ʻAehnlich ist προσελθών Matth. 28, 18.' — Vs. 14. τοῦτο τρίτον] *dieses als das dritte Mal*, vgl. 4, 54. Man darf annehmen, dass h. nur die Erscheinungen J. vor allen oder mehrern Jüngern gezählt sind, so dass andere nicht ausgeschlossen sind (s. oben). Aber das Wahrscheinlichste ist doch, dass der Ref. von keinen andern als den 20, 19 ff. erzählten weiss. ἐγερθεὶς κτλ.] ʻDer Ausdruck h. allein bei Joh. (vgl. 20, 9.), aber sonst sehr gebräuchlich.' Dieselbe Constr. 4, 54. — Um der sonderbaren Art, wie der Auferstandene h. erscheint und handelt, eine Bedeutung zu geben, nimmt *Olsh.* mit *Aug.* an, der Fischfang sollte die Apostel an ihre erste Berufung erinnern, und ihnen eine segensreiche Wirksamkeit verheissen; das Mahl aber solle ein Bild des seligen Mahles sein, das der Herr den Seinen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes bereitet (!!). Allegorie nehmen an *Cyrill.* *Chrys.* **Euth.** *Theoph.* *Aug.* *Lmp.* ʻNach **Mai.** *Mey.* bedeutet der Vorgang (wie Luk. 5, 1 ff.) den reichen Segen des apostolischen Amts, dessen Inhaber Menschenfischer (Matth. 4, 19.) sein sollten. Aehnl., nur mit mehr Ausdeutung der einzelnen Züge, **Weitz.** St. und Kr.

1849. S. 614 ff. Nach *Luthdt.* wird im Fischzug symbolisch hervorgehoben, wie lediglich durch des Herrn wunderbares Vermögen aller Erfolg apostolischen Berufswirkens bedingt sei, während im Mahl der Genuss bezeichnet ist, welchen die Liebe des Herrn seinen Arbeitern in wunderbarer Weise bereitet hat. *Stier* sieht hier eine prophetische Hindeutung auf die letzte Zukunft des Reiches Gottes, in der Zahl der Fische das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Röm. 11, 25.), in dem Mahl das der lieblichsten Gemeinschaft mit J., das Frühmahl des grossen Auferstehungsmorgens. Es ist nicht zu leugnen, dass das „Geheimnissvolle, Dämmerige" der Erzählung reizt h. eine symbolische Bedeutung zu erkennen, und dass, wenn man eine solche aus naheliegenden Gründen dem Fischzug zugesteht (*Mey.*); kein Anlass vorliegt, sie dem Mahl zu versagen (ders.). Nur darf nicht vergessen werden, dass das Factum nicht zu alteriren ist, dass nicht alle Züge der Erzählung in die symbolische Fassung sich ungezwungen einfügen (vgl. Vs. 7. 12.), und dass der Verf. Vs. 14. nur auf den Charakter des Vorgangs als Erscheinung des Auferstandenen Gewicht legt. Diese aber hebt dem früher Berichteten gegenüber eine neue Seite hervor. Trotz des Fremdartigen, das über den Verklärten sich breitet (Vs. 4.), trotz der Scheu, welche die Jünger ihm gegenüber empfinden (Vs. 12.), erweist er sich nicht nur durch die segnende Hülfe (Vs. 6.), die er spendet, sondern auch durch den vertrauten Gemeinschafts-Verkehr (Vs. 12 f.), in den er eingeht, den Seinen als lebendig und als ihr Herr. Nach *de W* 3. *Bmgt.-Cr. Thol.* dient das Bisherige nur zur Einleitung des Folg.'

Vs. 15—23. *Unterredung J. mit Petrus.* — Vs. 15—17. Die dreimalige Frage an P., *ob er ihn liebe* (etwas spielend, vgl. jedoch 1 Joh. 2, 12 ff.), bezieht sich unstreitig auf die dreifache Verleugnung, und das πλεῖον τούτων, *mehr als diese andern* (Jünger) — nicht: *als dieses Fischergeschäft* (*Bolten*) — auf die vermessene Rede P. Matth. 26, 33., die Joh. 13, 37. nicht giebt, 'oder auf das ganze hervortretende Benehmen P. (Vs. 7. 6, 68. u. a. *Mey.*). Auch im ersteren Fall würde noch keine Spur einer nicht-johann. Abfassung h. vorliegen (*de W.*), höchstens die Voraussetzung synopt. Erzählungen.' πλεῖον τούτων lassen einige Ueberss. mit Unrecht weg, viell. weil es J., da P. nicht darauf antwortet, nachher fallen lässt. Der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν, die sonst synonym gebraucht werden Vs. 20. 3, 35. 5, 20. Luk. 11, 43. 20, 46., ist viell. h. wie 11, 3. 5. absichtlich. J. fragt zuerst nach der *verehrenden Liebe* (ἀγαπ.), P. bezeugt die *persönliche* (φιλ.); und zuletzt fragt er darauf eingehend auch nach dieser (*Tittm.* de syn. I. 53. *Lck. Mey.*). 'Dagg. bemerkt *Bmgt.-Cr.*, dass dann nicht stehen würde: τὸ τρίτον· φιλεῖς με; — aber die Frage bezieht sich doch auch auf die Liebe, nur in einer durch P veranlassten etwas anderen Wendung; so ist das τρίτον auch so gerechtfertigt.' ἀρνία] eig. *Lämmchen*, 'bezeichnet nach *de W.*, mit verwischter Deminutiv-Bedeutung (vgl. Apok. 5, 6. — überhaupt liebt das neutest. Idiom die Deminutiven), nicht zum Unterschied von πρόβατα die unvollkommenen Christen (*Euthym.*)

oder die Laien (kathol. Ausll.), sondern ist nur ein zärtlicherer Ausdruck (*Mey.*); eben so hält er auch (wie *Thol.*) βόσκειν und ποιμαίνειν für ganz synonym. Allein es ist schon öfter bemerkt worden, dass βόσκειν = *pascere* mehr das Moment der ernährenden, ποιμαίνειν mehr das der fürsorglich leitenden Thätigkeit betont (*Mey. Luthdt. Stier*). Jenem entsprechen sicher mehr die unmündigen, diesem mehr die mündigen Gemeindeglieder; so dürfte in ἀρνία schwerlich die Deminutiv-Bedeutung so ganz verwischt sein, zumal wenn zwar nicht schon Vs. 16., wie *Tschdf. Stier* wollen, aber doch Vs. 17. (*Tschdf. Mey. Luthdt. Ew.*) nach ABC für πρόβατα vielmehr προβάτια (die heranwachsenden Schafe) zu lesen ist; *Sin.* freilich ist dagg. Der dreifache Auftrag betont somit allerdings die Hirtenpflicht in ihren verschiedenen Beziehungen, wenn auch der Fortschritt: Pflege der Einzelnen, Sorge für das Ganze, Heranziehung der Einzelnen für das Ganze (*Luthdt.*) zu dialektisch sein mag.' Der Zweck der Rede liegt darin, dass J. dem P. das durch die Verleugnung verscherzte Apostelamt von neuem unter der Bedingung der Liebe überträgt. Von einem „Primate" des P. ist nicht gerade die Rede, jedoch eine Anspielung an den Vorzug desselben nicht zu verkennen; 'so auch *Luthdt.*' Vgl. Matth. 16, 17. Luk. 22, 32. Σίμων Ἰωνᾶ] sc. υἱός (1, 43.) — nicht die gew. Anrede, sondern eine Erinnerung an das verlorene, durch den Beinamen Petrus bezeichnete Vertrauen. 'Wenigstens der blossen Feierlichkeit wegen (*Mey. Thol.*) ist bei einer solchen Rehabilitation der Ausdruck kaum gewählt. Eine Erinnerung an die menschliche Voraussetzung des apostolischen Berufs (*Luthdt.*) wäre zu versteckt.'

Vs. 18. Die nun folg. Weissagung soll den P. auf die Stärke der Liebe, die er zu J. haben müsse, um seinem Berufe zu genügen, aufmerksam machen, 'ist nicht wie zum Lohne der erneuten Versicherung der Treue gesagt (*Bmgt.-Cr.*)'. Es fehlt eine Conj., etwa πλήν. Das jüngere Alter des P. (ὅτε ἦς νεώτερος) wird als vergangen dem künftigen Greisenalter entgegengesetzt (ὅταν γηράσῃς, *wenn du wirst alt geworden sein*), sein gegenwärtiges mittleres Alter aber sammt dem damit verbundenen Zustande verschwiegen, wodurch der Gegensatz schielend ausfällt. Viell. aber kann man die Praett. des ersten Redegliedes vom Standpunkte der Zukunft fassen; 'so mit Recht auch *Mai. Stier.* An eine Beschränkung auf die der Berufung des P. vorangegangene Zeit '(*Blk. Luthdt.*) ist nicht zu denken.' Der Zustand der Jugend, das „*sich selbst Gürten*" u. s. w. wird als ein freier bezeichnet, und sonach wäre das „*von einem Andern gegürtet und fortgeführt Werden*" nur ein Bild der Gefangenschaft (Gürten = Fesseln, vgl. AG. 21, 11.) und der Hinführung zum Richtplatze (*Kuin. Mey. Luthdt.*); allein das „*Ausstrecken der Hände*" ist durch die Ergänzung: um gefesselt zu werden, nicht hinreichend motivirt. Noch vager *Fickenscher* b. *Thol.*: „Mit herannahendem Alter wirst du immer mehr in den Dienst eines Andern (Gottes) kommen", überdiess wegen des ὅπου οὐ θέλεις unschicklich. 'Auch an die Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit des Alters (*Gurlitt, Olsh.*) ist nicht zu denken,

denn dann wäre der Gedanke für eine Weissagung zu unbedeutend, und ὅπου οὐ θέλεις abermals nicht erklärt. Eher würde an die Passivität (*Luthdt.*) oder noch besser an die Willigkeit und Freudigkeit (*Weitz. Stier*), mit der sich P. dem äusseren Zwang unterwerfen werde, damit erinnert sein können. Dann müsste man im Ausspruch nur im Allgemeinen den gewaltsamen Tod angedeutet finden, dem sich P. im Ggstz. zu seinem früheren Eigenwillen freudig unterziehen werde. Allein auffällig bliebe dann doch, dass nur die Vorbereitungen zum Tod, nicht dieser selbst, mit den Ausdrücken bez. wären, während doch nach authentischer Deutung (Vs. 19.) ausdrücklich die *Todes-Art*, nicht bloss diess, dass P eines gewaltsamen Todes starb, gemeint sein soll.' Demnach lässt sich das „Ausstrecken der Hände" allein auf den Kreuzestod deuten; darum aber muss man auch das Gürten auf das Fesseln zum Behuf der Kreuzigung und viell. auf das Anbinden der Hände und Füsse (*Tertull.* scorp. c. 15.: „tunc Petrus ab altero vincitur, cum cruci adstringitur"), oder auf das Umgürten der Hüfte mit einem Tuche (was bei der Kreuzigung Statt fand nach Evang. Nicod. c. 10. p. 582. ed. *Thil.*) deuten. 'Das Letzte ist das Wahrscheinlichere und dem Ausdruck ζώσει Angemessenere.' Freilich erscheint so das καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις als ein Hysteronproteron; 'aber hält man den eben angegebenen Sinn von ζώσει, was dann auch noch vor der Kreuzigung geschah, fest, so lässt sich das erklären, auch wenn man nicht das Tragen an's Kreuz (*Ew.*) darunter versteht. Die Folge der Begriffe ist dann: Kreuzigung (ἐκτεν. τ. χεῖρ.), Umgürtung (ἄλλος σε ζώσει), Abführung (οἴσει) — was in der Wirklichkeit allerdings umgekehrt Statt fand, so dass das Letzte das Erste war; allein die Kreuzigung selbst, das Ausstrecken der Hände stellt J. voran, weil sie es ist, die er voraussagen will, sie hat den Nachdruck; das Folg. wird mehr nur hinzugefügt, um den Gegensatz mit dem Vorhergehenden zu vervollständigen: eben weil dein Schicksal die Kreuzigung ist, wird ein Anderer dich gürten u. s. w. So wird nun auch *Blk.'s* Erkl. unnöthig, der ἄλλος = J., ζώσει = zur Thätigkeit ausrüsten (?), das οἴσει κτλ. = Richtung der Thätigkeit und Bestimmung der Schicksale setzt, und dem Händeausstrecken (aus Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit) auch eine Beziehung auf J. giebt. Allein da bei ἐκτενεῖς noch gar kein ἄλλος genannt, also auch keine persönliche Beziehung damit angedeutet ist; da P jetzt schon vom Herrn ausgerüstet ist u. die Richtung derselben empfangen hat (Vs. 15—17.), diess also nicht in die Zukunft fallen kann; da die genauere Bezugnahme auf J. in ἄλλος durch nichts berechtigt ist; da die Frage des P. und die Antwort J. Vs. 21 f. nothwendig darauf führen, dass beide an den Tod denken —: so ist diese Erkl., so sinnreich sie ist, gewiss verfehlt. Sehr abweichend ist die LA. bei *Sin.: ἐκτ. τὴν χεῖράν σου καὶ ἄλλοι ζώσουσίν σε καὶ ποιήσουσίν σοι ὅσα οὐ θέλεις.'* — φέρειν st. ἄγειν (1, 43. 7, 45. 9, 13. 10, 16. 18, 28. 19, 4. 13.) findet *Schlt.* unjohann.; aber es soll wohl stärker als dieses sein, *fortschaffen.* '*de W* findet die ganze Rede der Einfachheit J. nicht würdig; *Mey.* nennt diesen Vorwurf

„bei der ganzen concret versinnlichenden Form der Prophetie geradezu ungerecht"; *Blk.* erkennt eben darin, dass die Beziehung auf die Kreuzigung des Petr., obwohl vom Evglst. darin gefunden, dennoch nicht deutlicher im Worte J. hervortritt, die Gewähr für die Authenticität des Ausspruchs — und, wie es scheint, mit Recht!' — Vs. 19. Der Ref. bezieht sich mit dieser Bemerkung (wie sonst der Evglst. auf den Kreuzestod J., 12, 33, 18, 32.) auf den von der Ueberlieferung behaupteten Kreuzestod Petri. *Euseb.* H. E. II, 25. *Tertull.* praescr. c. 36. δοξάσει τὸν θεόν] kann johann. sein, gehört aber mehr der spätern martyrologischen Sprache an (*Lck.*), 'in die es viell. aus dieser Stelle übergegangen ist (*Bmgt.-Cr.*).'

Vs. 19. ἀκολούθει μοι] 'Aus der Notiz in Vs. 20. (βλέπει ἀκολουθοῦντα), welche unmöglich mit *Olsh.* symbolisch genommen werden kann, ergiebt sich, dass mit dieser Aufforderung ein äusserliches Beiseitegehen verbunden gewesen sein muss; denn die Annahme (*Mey.*), dass J. schon während des vorher. Gesprächs mit P. sich entfernt habe, hat im Text keinen Anhalt. Dann liegt es nahe die Aufforderung J. nur auf das Folgen im eigentl. Sinn (*Thol.*) zu beziehen. Andererseits aber drängt die Art, wie Vs. 19. die Aufforderung an das Vorherg. angeknüpft ist (τοῦτο εἰπὼν κτλ.), ferner Vs. 22. und die Erinnerung an 13, 36. dazu hin, das ἀκολ. μοι im tropischen Sinn zu verstehen, und dann kann nicht die Nachfolge im apostol. Amte, in der Vorsteherschaft der Kirche (*Chrys. Theoph.*), denn davon war schon Vs. 15—17. die Rede; nicht die in neuer Jüngerschaft (*Bmgt.-Cr.*), denn diese kommt hier nicht in Betracht; auch nicht die im Leiten der Gemeinde und im Kreuzestode zugleich (*Ew.*): sondern allein die im Kreuzestode (*Euthym. Lck. de W.* 3.) oder doch im Märtyrertode (*Mey.*) gemeint sein, denn nur auf den Tod weist der Zusammenhang hin. Vs. 20. aber lässt nicht zu, die erste Fassung gänzlich auszuschliessen, und so wird man annehmen müssen, dass in ἀκολ. μοι jenes äussere Folgen allerdings zunächst gefordert, diess aber sinnbildlich für jene höhere Nachfolge von J. gemeint ist (*Luthdt. Stier*).' Dennoch bleibt eine Unklarheit im Ausdruck, und diese, sodann dass man nicht sieht, warum Joh. auch mitgeht, und die umständliche Bezeichnung dieses Jüngers fallen auf. 'Wahrsch. darf man in der Liebe J. zu dem Jünger und in der Vertrautheit zwischen ihnen, die gerade h. und wie es scheint mit beabsichtigtem Rückblick auf 13, 23 ff. hervorgehoben werden, finden, dass damit das Recht mitzugehen für den Joh. bezeichnet oder angedeutet werden soll (so auch *Luthdt. Stier*)' Gewiss kann diese umständliche Bezeichnung h. nicht den Contrast ins Licht setzen sollen zwischen dem jetzigen Verhältnisse des P zu J. und dem früheren (*Olsh.*: „P. schien jetzt der Nähere zu sein und den Joh. verdrängt zu haben"; ähnl. *Chrys. Euthym.*); 'eher könnte sie die Frage des P. motiviren sollen, sei es dass sie andeute, warum P. nach dem Schicksal gerade dieses Jüngers gefragt (*Thol.*), sei es dass P. erwartet habe, dem vertrauten Jünger sei ein anderes Loos (*Mey. de W.*), wenn auch nicht gerade ein glänzenderes Märtyrerthum (*Bmgt.-*

Cr.) beschieden.' ἐπιστραφεὶς st. στραφεὶς oder στρ. εἰς τὰ ὀπίσω 1, 38. 20, 14. 16. findet *Schtt.* verdächtig (?). ἀκολουθοῦντα] 'ist mit βλέπει zu verbinden, nicht mit ἠγάπα, so dass der Sinn wäre: Petrus erblickt den Jünger, von welchem er wusste, J. liebe seine Begleitung und Folge noch mehr (*Ewald*) — dagg. ist, dass die Bezeichnung μαθ. ὃν ἠγάπα ὁ 'Ι. eine feste und abgeschlossene (19, 26.) und dass von einem Mehr-lieben nicht die Rede ist.' — Vs. 21. οὗτος δὲ τί] könnte heissen: *was soll aber der*, warum geht dieser mit? Allein nach Vs. 22. ist nur der Sinn möglich: *was wird mit diesem werden?* Die Veranlassung zu dieser Frage kann in der Weissagung Vs. 18. und in dem Umstande liegen, dass Joh. mit bei Seite ging, als wenn auch ihn die Eröffnung J. über künftiges apostolisches Leiden beträfe.

Vs. 22. J. antwortet etwas unwillig, weil die Frage vorwitzig und neugierig war. 'And. (*Lck. Mey.*) finden weniger angemessen Eifersüchtelei darin. Ein „Etwas vom alten Simon" (*Stier*) zeigt sich h.; bloss „liebende Theilnahme" (*Luthdt.*) ist es nicht.' ἐὰν θέλω] 'involvirt das Andere: die Erfahrung wird es lehren ob ich will, *Win.* Gr. §. 41. 2.' μένειν, *am Leben bleiben*, 1 Cor. 15, 6. ἕως ἔρχομαι] kann nur von der Wiederkunft zum Gerichte, welche man noch bei Lebzeiten der Apostel erwartete, Matth. 16, 28. 1 Thess. 4, 17. 1 Joh. 2, 18., verstanden werden. Die Unterscheidung einer doppelten Zukunft Chr. zur Zerstörung Jerus.'s und zum Gerichte und die Beziehung der WW. auf erstere (schon b. *Theoph.*, auch *Luthdt. Stier*) ist ganz nichtig, zumal da unser Cap. mögl. Weise nach der Zerstörung Jerus.'s, weil nach dem Tode des Ap. Joh. '(vgl. aber unten)' geschrieben ist. *Olsh.* nach *Grot. Lmp.* versteht das W. vom Kommen J. im Tode des Jüngers, was sich allenfalls durch Joh. 14, 3. rechtfertigen lässt, aber den ungereimten Sinn giebt: „Ich will ihn so lange leben lassen, als er am Leben bleibt"; denn ganz willkürlich versteht man μένειν, im Gegensatze von ἀκολουθεῖν, von einem ruhigen Leben oder Harren (*Aug. Olsh.*). *Theoph.* erklärt μένειν καθ' ἑαυτὸν von der Nichttheilnahme an der apostol. Wirksamkeit des Petr., und ἕως ἔρχ. durch ἕως πάλιν καὶ αὐτὸν εὐδοκήσω πρὸς τὸ κήρυγμα ἐξαγαγεῖν. σὺ ἀκολ.] 'muss im Sinne von Vs. 19. verstanden werden.'

Vs. 23. Der Ref. berichtigt die verbreitete Meinung, dieser Jünger (Joh.) sterbe nicht, aber auf eine höchst unklare Weise. Schrieb er, als Joh. noch lebte, 'und das ist wahrscheinlich, denn nach dem Tode des Joh. war, da das μένειν dadurch berichtigt war, das ἕως ἔρχομαι zu erläutern (*Ew.*)', und die Zukunft Christi nach der damaligen Erwartung noch bei dessen Lebzeiten eintreffen konnte: so ist der Sinn klar, aber der Zweck der Berichtigung keineswegs; denn in diesem Falle konnte der λόγος doch Recht haben, indem diejenigen, welche bei der Zukunft Christi noch leben würden, nicht sterben, sondern verwandelt werden sollten (1 Thess. 4, 17.). War Joh. aber gestorben, als der Ref. dieses schrieb, so hatte nicht nur der λόγος, sondern auch die Rede J. selbst Unrecht; denn da war ja Joh. nicht am Leben geblieben bis zu J. Zukunft. Schränkt man

mit *Cyr. Lck. Mey. Thol.* die Bedeutung der Rede J. auf das ἐὰν θέλω ein, so dass er sich nur seinen freien Willen vorbehalten habe: so wird sie in seinem Munde nichtssagend, und in Beziehung auf den Ref. und den λόγος bleibt die Schwierigkeit dieselbe. 'Nach *Bmgt.-Cr.* liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass es auch ein anderes Kommen J. gebe, als das, bei welchem der Tod aufhören werde. Aber welches? wissen wir nicht. Nach *Grimm* Allg. Encycl. 2. S. XXII. 13. beruht das Ganze auf Matth. 16, 28.: als Joh. todt war, suchte man die Rechtfertigung darin, dass man ein ἐὰν θέλω dazufügte. Nach *Weitz.* endlich zeugt gerade der Umstand, dass das οὐκ ἀποθνήσκειν als zu positive Deutung abgewiesen, aber auch nicht gesagt werde, dass Joh. wirklich gestorben sei (vgl. *Baur* kan. Ev. S. 321.), dafür, dass die St. nichts Anderes als ein vom Ap. selbst vor seinem Ende, aber im Vorgefühl desselben gesprochenes Wort sein will.' — Ob die Sage b. *Aug.* ad h. l. *Phot.* Cod. 229. (vgl. *Wegscheider* Einl. in d. Ev. Joh. S. 62. *Credn.* Einl. S. 220 f.), dass Joh. zwar begraben sei, aber im Grabe nur schlummere, aus diesem λόγος oder aus unsrer Stelle hervorgegangen sein mag? Das Letztere möchte das Wahrscheinlichere sein.

Vs. 24 f. *Schlussbemerkung.* — Vs. 24. μαρτυρῶν] 'Deutet das Praes. an, dass der Jünger noch lebte?' περὶ τούτων u. ταῦτα geht 'nicht auf Vs. 1—23. allein (*Mey. Thol.*), sondern' unstreitig auf das ganze Ev., 'aber unmöglich auf das Ev. allein ohne den Anhang Vs. 1—23. (*Ebr.*), sondern sammt diesem (*Mai. Hölem.* S. 76.); denn um das Entferntere ohne das Nähere zu bezeichnen, wäre ταῦτα zu unbestimmt.' Schon diese Bezeichnungsweise verräth eine andere als des Evglst. Hand, noch mehr aber der Uebergang in die 1. Pers. οἴδαμεν (so muss gelesen werden und nicht mit *Chrys. Theoph.* οἶδα μέν) und οἶμαι, da Joh. sonst nie in der 1. Pers. spricht, und geschrieben haben würde: κἀκεῖνος οἶδεν, wie 19, 35. Der Verf. beruft sich mit dem οἴδαμεν auf die Ueberzeugung seiner Zeit- oder Gemeinde-Genossen; οἶμαι aber sagt er von seiner eigenen Meinung. '*Weitz.*, dem *Hölem.* S. 66 f. beistimmt, erklärt unter Voraussetzung der Aechtheit des Vs. den Plur. οἴδαμεν aus dem gemeinschaftlichen Apostelbewusstsein, und bezieht sich auf 1, 14. und 3 Joh. 12. nach *Zeller;* allein dort sind die Verhältnisse andere. Während 3 Joh. auch das Zeugniss als ein gemeinschaftliches (ἡμῶν) gedacht, und 1, 14. das Apostelbewusstsein der Erscheinung des Herrn gegenübergestellt ist, hätte h. der Ap. aus dem gemeinschaftlichen Bewusstsein der App., noch dazu solcher, die gestorben waren, sein individuelles Zeugniss bestätigt, sich also in demselben Moment eben so in dem wie ohne den Zusammenhang mit den übrigen App. gedacht — das ist unmöglich. Auch *Mey.* hält diesen Vs. noch für ächt und nach ihm braucht Joh. den Plur. aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern; dagg. ist aber bereits bemerkt (*Luthdt.*), dass damit die Härte, welche in dem Wechsel der ersten und dritten Person liegt, kaum erträglicher gemacht ist. And., welche die Aechtheit des Vs. beanstanden, sehen in dem οἴδαμεν κτλ. ein Zeugniss

der ephesinischen Gemeinde oder eines ihrer Presbyter (*Luthdt. Thol. May.* Aechth. d. Ev. Joh. S. 465.)' — Vs. 25. 'Dieser Vs. ist im *Sin.* Nachtrag von anderer Hand, und so empfängt seine Weglassung in Cod. 63. und seine Beanstandung in Scholien eine auffallende Bestätigung.' ὅσα ἐποίησεν] Hier scheint, wie *Bretschn.* von andern Stellen (Luk. 11, 8. Joh. 15, 14. 16, 13. AG. 9, 39. Jud. 10.) behauptet, ὅσα als blosses Relat. zu stehen; aber immer heisst es *was alles*, *quaecunque*, und auch h. καθ' ἕν] *sigillatim*, wie καθ' ἓν ἕκαστος AG. 21, 19. — distributive Bedeutung der Präpos. wie κατὰ μέρος Hebr. 9, 5., καθ' ἡμέραν u. a. οὐδὲ αὐτὸν τὸν κόσμον] *nicht einmal die Welt selbst*, die ganze W. τὰ γραφόμενα] *die* (in diesem Falle) *geschrieben werdenden*, die zu schreiben wären — eine Hyperbel, die der Einfachheit des Joh. nicht entspricht. 'Um diesen Eindruck zu widerlegen, versteht *Hölem.* S. 80. darunter auch das, was der Log. seit Anfang der Welt gethan; aber Ἰησοῦς bez. doch nur den Fleischgewordenen, der Ausdruck also auch nur, was dieser gethan! — Auch dieses Zeugniss, von wem immer es herrühre, hat den praktischen Zweck zur Beherzigung des im Ev. Berichteten aufzufordern.'

'Die Frage über Aechtheit oder Unächtheit dieses Anhangscap. spaltet sich in die über Vs. 24 f. und die über Vs. 1—23. Die Unächtheit jener beiden Vss. ist fast allgemein, auch von denen, welche die johann. Abfassung von Vs. 1—23. vertheidigen (wie *Frommann* St. u. Kr. 1840. S. 924. *Thol. Mai. Luthdt. May.* Aechth. d. Ev. Joh. S. 465. *Ebr.*) oder unentschieden lassen (wie *Bmgt.-Cr.*), anerkannt (nur *Lange* L. J., *Weitzel* St. u. Kr. 1849. S. 597 ff. *Hoelem.* a. a. O. halten auch diese fest, und *Mey.* will wenigstens Vs. 24. halten): und in der That lassen die in der Erkl. bemerkten Verdachtsgründe kaum noch einen Zweifel übrig. *de W* 3. hat darum nicht nur diese Vss. sondern auch im Zusammenhang mit ihnen das ganze Cap. in Uebereinstimmung mit *Lck.* verworfen. Seine Gründe (genauer als in der 3. A. dieses Comm. in der 5. u. 6. A. d. Einl. ins N. T. §. 112. dargelegt) sind folgg.: 1) Vs. 24 f. hängen so mit dem Vorhergehenden zusammen, dass mit ihnen das ganze Cap. fällt; 2) Vs. 20. ist die Bezeichnung des Joh. für diesen als Verf. unschicklich; 3) obgleich in der Schreibart manches johann. (οὖν Vs. 56. etc., μετὰ ταῦτα Vs. 1. vgl. mit 3, 2. etc., οὐδέν nach dem Verbum Vs. 3. vgl. 3, 27. 5, 19. etc., οὐ μέντοι Vs. 4. vgl. 4, 27. etc. und Aehnl. vgl. *de W* Einl. a. a. O.), so findet sich doch auch Mehreres, was mehr oder weniger Verdacht erregt (ἐπὶ τῆς θαλ., ἐξετάζειν, ἐπιστραφείς, ἐπενδύτης, und namentlich ἕως ἔρχομαι, was Joh. so sonst nicht hat, u. A.); 4) die ganze Erzählungsweise ist nicht so klar und anschaulich wie sonst im Ev. (vgl. namentl. Vs. 20 ff.); 5) Vs. 19—23. ist nicht nur nach Petri, sondern auch wahrsch. nach Joh. Tode geschrieben. Allein dagg. ist Einiges zu erinnern. Für den Grund sub 1) führt *Lck.* (*de W* führt ihn nicht weiter aus) an: a) den engen Anschluss von Vs. 24 f. nach Structur und Inhalt — allein gerade die nachträgliche Bezeichnung οὗτός ἐστιν κτλ. u. der Plur. οἴδαμεν scheiden diesen Zusatz vom Vorhergehenden ab! Nur wenn

Vs. 24. von anderer Hand herrührt als Vs. 25. und zwar derselben, welche Vs. 1—23. schrieb (*Mey.*), würden die Bedenken, die geg. diesen Vs. obwalten, auch auf das ganze Cap. zurückfallen. — b) die Nothwendigkeit eines Schlusses für Vs. 1—23. — allein diess (was aber nicht nothwendig der Fall sein muss) zugegeben, so ist andererseits zu bedenken, dass Vs. 25. weit über den Inhalt von Vs. 1—23. hinausgeht, und Vs. 24 f. überhaupt nicht der Schluss für diese Vss. sondern für das ganze Ev. sein soll; also, wenn Cap. 21. einen Schluss fordert, so ist in Vs. 24 f. dieser nicht gegeben, vielmehr verhält sich das wie das Allgemeine zum Besonderen. Nur das wird dadurch evident, dass auch Vs. 1—23. (ächt oder unächt) im Sinne der Schreiber als eng zum ganzen Ev. gehörig betrachtet werden sollen. Gegen den Grund sub 2) gilt, dass er, wenn die versuchte Erkl. dieser Bezeichnung Vs. 20. richtig ist, wegfällt; wenigstens beweist er nichts, so lange eine Erklärung noch möglich bleibt. Gegen den Grund sub 4) darf man sagen, dass es Unklarheiten auch im Ev. giebt, und dass das Urtheil über die Anschaulichkeit wie über das „Hereinziehen des Wunderbaren in das Abenteuerliche (*Lck.*)" immer ein mehr oder minder subjectives ist. Auf sub 5) lässt sich entgegnen, dass wohl der Tod des Petr. Vs. 19., der des Joh. aber nicht nothwendig Vs. 23., sondern wahrsch. in diesem Vs. wie in dem Nachtrag Vs. 24. sogar das Gegentheil vorausgesetzt ist. So bleibt also als Hauptschwierigkeit die Sprache als Gegengrund sub 3) zurück. Ein geringer Unterschied liesse sich hierbei aus der Annahme erklären (wie es auch die Vertheidiger des Cap. thun): Joh. habe den Anhang in späteren Alter geschrieben. Dahin dürfte man vielleicht auch das weitschweifige *ἐφανέρωσε δὲ οὕτως* Vs. 1. und die mancherlei Breiten rechnen. Auch ist anzuerkennen, dass der Sprachgebrauch vielfache und grosse Aehnlichkeit mit dem ächt joh. hat, und weil diess zum Theil wirkliche Eigenthümlichkeiten des Ev., ohne dass sich in ihnen etwas Gemachtes verriethe (vgl. oben), betrifft, diese Aehnlichkeit sehr vorsichtig machen muss, zumal auch das Johanneische der Zahl nach das Unjoh. weit überwiegt. Zu dem Ersteren rechnen wir auch den an diesen Ort sehr passenden mehrmaligen Gebrauch des Namens *κύριος* (neben *Ἰησοῦς*) für J. (vgl. Vs. 7. 12. 15. 17. 20.), welcher ganz der Art des Ev. entspricht, diesen Namen hauptsächlich da von Chr. anzuwenden, wo Erscheinungen des Auferstandenen berichtet werden und J. also bereits in verklärtem Zustande gedacht ist (vgl. 20, 2. 13. 18. 20. 28., ähnlich auch 11, 2.; sonst nur, aber nicht bei allen ZZ., 4, 1. 6, 23.). Auch ist unverkennbar, dass von dem, was als unjohann. aufgeführt zu werden pflegt, vieles bei näherer Betrachtung keine Schwierigkeit macht (so *ἐπὶ τῆς θαλ.* vom Ufer, was sonst, auch 4, 6. 5, 2., nicht weiter; für *ἐπενδύτης*, *ἐξετάζειν* u. A. vgl. d. Erkl.); selbst der Gedanke in *ἕως ἔρχομαι* Vs. 23. verliert sein Bedenkliches, das er in Bezug auf 14, 3. hat, wenn man ihn mit 1 Joh. 1, 18. 28. vergleicht. Eine genauere Erörterung dieses Sprachverhältnisses bei *Tiele* annotatio in locos nonnull. ev. Joh. ad vindi-

cand. huj. ev. authent. Amst. 1853. S. 115 ff. Allein wenn auch das Einzelne auf sein richtiges Maass zurückgeführt wird, es dient immer dazu, die Ueberzeugung von einem Unterschied in der Färbung und Haltung des Ganzen zu begründen. Alles zusammengefasst zeigt sich in Cap. 21. ein eigenthümliches Gemisch von Johann. und Unjohann., so aber, dass Jenes vorwiegendes Element ist. Ein fremder Autor müsste wenigstens die Art des Joh. sich angeeignet haben. Diess nimmt an *Ew.* Jbb. III. S. 173. (vgl. auch johann. Schr. S. 54 f.), nach dem der Verf. die Hand ist, deren sich der Ap. zum Niederschreiben bediente, — ein vertrauter Freund, der sich Vieles von der Sprache und Darstellungsart des Ap. aneignete, ohne desshalb da, wo er mehr für sich allein schrieb, um ängstliche Nachahmung besorgt zu sein. Diese Hypothese setzt zu viel voraus, obwohl sie auch Vieles erklären würde. Da Joh. nach Vs. 23 f. noch zu leben scheint während der Abfassung, so darf man das Erzählungsmaterial und die dazu unabänderlich nothwendige Form dem Ap. selbst, das Andere aber der aus Erinnerung geflossenen freieren Redaction einer verwandten Hand zuschreiben. Doch das wird stets ungewiss bleiben. Der Zweck des Nachtrags ist für Vs. 15—23. offenkundig; auch der Inhalt von dem Abschnitt Vs. 1—14., welcher allerdings nicht bloss, wie es zu geschehen pflegt, als Unterlage für Vs. 15 ff. anzusehen, aber auch nicht nothwendig symbolisch zu deuten ist, ist an sich bedeutend genug (s. d. Erkl.), um den nachträglichen Zusatz zu rechtfertigen. Warum er aber nicht in das Ev. eingereiht ist, lässt sich nicht erkennen. — Die Literatur s. *de W* Einl. ins N. T. §. 112. Auch *Reuss* Denkschr. S. 59. *Zeller* Jahrbücher 1847. S. 140 f. *Schwegler* Mont. S. 283. Nachap. Ztalt. II. S. 355. *Baur* kan. Evv. S. 235. *Ebr.* Krit. S. 839. *Ewald* a. a. O. *Köstlin* Jahrbb. 1851. II. S. 205 ff. *Bleek* Einl. S. 217 ff. haben die Unächtheit des Cap. behauptet. Das aber ist unbestreitbar, dass das Cap. als ein Nachtrag aus der Mitte des zweiten Jahrh. absolut keinen Sinn hätte.'

Schlussbetrachtung*)

über die historische Kritik der evangelischen Geschichte.

Bei der Auslegung der Evv. konnte ich es nicht vermeiden in die Verrichtungen der historischen Kritik einzugreifen, ohne dass ich sie jedoch ganz zu vollbringen im Stande war. Dazu fehlte der Raum; auch ist es unthunlich Hauptfragen der Kritik im Wege exegetischer Bemerkungen zu beantworten, weil dazu ein das Ganze umfassendes und geordnetes Verfahren gehört; endlich ist es, wo nicht überhaupt für den gegenwärtigen Stand der Theologie, so doch für den Stand meiner Einsicht und Ueberzeugung, noch zu früh die ganze Aufgabe der Kritik der evang. Geschichte zu lösen, und ich mochte nicht in den Fehler der meisten Gegner des Dr. *Strauss* verfallen, Uebereiltes und Unreifes zu liefern. Man entschuldige mich, wenn ich nicht mehr leiste, als ich zu leisten vermag. Auch in dieser Schlussbetrachtung erwarte man nicht die Hebung der im Commentar angeführten und selbst aufgeworfenen Zweifel. Ich will h. nur aufmerksam machen I. auf *die nothwendigen Voraussetzungen, von welchen die Kritik der evang. Geschichte ausgehen muss;* II. auf *den bei allen gerechten Zweifeln gesichert bleibenden, dem christlichen Glauben genügenden Gehalt der evang. Geschichte.*

Es ist unmöglich eine wissenschaftliche Verrichtung, namentlich eine geschichtliche Untersuchung, ohne Voraussetzungen (worunter wir aber nicht *Vorurtheile* verstehen) zu vollziehen, weil nichts, womit der menschliche Geist sich beschäftigt, nichts, was der Geschichte angehört, vereinzelt dasteht, sondern sich theils an Anderes anschliesst, theils auf Anderes gründet. Welche Voraussetzungen fordert nun die Kritik der evang. Geschichte?

Erstens muss sie sich an historische *Haltpunkte* oder solche Thatsachen anschliessen, welche durch anderweitige Untersuchungen oder Zeugnisse gesichert sind. Hierher gehören allervorderst die Ergebnisse der Kritik der Quellen der evang. Geschichte, der Untersuchung über die Entstehung und Aechtheit der Evv. Diese Untersuchung ist zwar ihren innern Gründen nach mit der Kritik der evang. Geschichte selbst genau verflochten; aber wenn auch die äussern Gründe oder Zeugnisse oft nicht viel bedeuten, so lässt sich doch ein Grund wie der, der in der kaum anzutastenden apostolischen Aechtheit des 1. Br. Joh. für die Aechtheit des Ev. Joh. liegt, nicht so leicht durch

*) 'Dieselbe ist sammt den dazu gehörigen Noten, wie in der 4. A. so hier, unverändert aus der 3. A. abgedruckt.'

innere Verdachtsgründe beseitigen. Was die drei ersten Evv. betrifft, so gilt mir deren Entstehung aus der Ueberlieferung als entschiedenes Ergebniss der Kritik; und daran habe ich eine, wenn auch negative, Voraussetzung: aber über das vierte Ev. bin ich noch zu keiner sichern Entscheidung gekommen. Die Lösung der Aufgabe die evang. Geschichte kritisch zu sichten wäre ziemlich leicht, wenn wir die apostolische Aechtheit und Glaubwürdigkeit dieses Ev. voraussetzen dürften; und auf dieser Voraussetzung ruhte die Kritik der freisinnigsten Forscher vor *Strauss*. Da ich aber nicht im Stande bin, alle von diesem Gelehrten und *Weisse* auf die Glaubwürdigkeit des Joh. gemachten Angriffe siegreich abzuweisen, dagegen auch kein entschiedenes Verwerfungsurtheil fällen kann: so fehlt mir von dieser Seite der feste Haltpunkt, und ich muss daher Manches, was davon abhängt, einer künftigen bessern Belehrung vorbehalten.

Ist die Glaubwürdigkeit einer Geschichtsquelle in Frage gestellt, entweder im Ganzen oder in einzelnen Punkten: so ist es das Beste, sich nach Haltpunkten in anderweitigen Quellen, Zeugnissen und Thatsachen umzusehen und diese zur Vergleichung heranzuziehen. Dergleichen Haltpunkte haben wir nun für die evang. Geschichte in den Briefen des Apostels Paulus, in der glaubwürdigen und zum Theil unmittelbaren Geschichte seiner apostolischen Reisen, in der Existenz, dem Glauben und der Ueberlieferung der christlichen Kirche, und selbst in auswärtigen Zeugnissen eines *Josephus*, *Tacitus* u. A. Vgl. *Wilcke* Tradition u. Mythe S. 168 ff. Freilich leisten diese Haltpunkte sämmtlich, weil sie nicht in unmittelbaren und ausführlichen Aussagen von Augenzeugen, sondern in mittelbaren Zeugnissen und in Folgen früherer Ereignisse bestehen, für die Kritik der Einzelheiten der evang. Geschichte wenig oder nichts; aber die Hauptthatsachen werden doch dadurch gesichert und dem Kritiker Schranken gezogen, die er nicht überschreiten darf.

Zweitens muss die Kritik auf *Grundsätzen* beruhen, und zwar sowohl *allgemeinen* als *besondern*.

Zu den *allgemeinen Grundsätzen*, von welchen mehrere Kritiker, *Paulus*, *Strauss* u. A. ausgegangen sind, gehört derjenige, dass, wie jedes menschliche Individuum, so auch Jesus in Ansehung des Wissens und Könnens den Schranken der Endlichkeit unterworfen gewesen sein müsse. Dieser Grundsatz ist im Allgemeinen richtig, und schliesst die phantastischen Vorstellungen der Allwissenheit und Allmacht von dem historischen Bilde aus, das wir uns von Jesu zu entwerfen haben. Aber alle Schranken sind beweglich und ausdehnbar; und wo die des Wissens und Könnens in Jesu zu setzen, ob sie nicht für ihn, wie der Erfahrung zufolge für Andere (z. B. Jeanne d'Arc), und noch in höherem Grade erweitert gewesen seien, das kann nur auf geschichtlichem Wege ausgemittelt werden. Man hat Unrecht jedes Wunder, d. h. jede Wirkung, deren wir selbst und andere gewöhnliche Menschen unfähig sind, gleich von vorn herein zu verwerfen, und man soll sich in diesem Punkte eine gewisse Empfänglichkeit offen erhalten, wodurch freilich jener Grundsatz etwas schwankend wird.

Die *besondern Grundsätze*, welche der Kritiker der evang. Geschichte zu befolgen hat, sind noch mehr von der Erfahrung abhängig und daher noch weniger apodiktisch als der so eben berührte allgemeine Grundsatz, aber darum nicht weniger beachtenswerth. Die Erfahrung, aus der sie zu schöpfen sind, gehört theils verwandten Gebieten, theils dem Gebiete der zu behandelnden Geschichte selbst an; ja sie sind zum Theil in vorweggenommenen Ergebnissen der anzustellenden Kritik selbst zu suchen, was kein fehlerhafter, sondern richtiger Cirkel ist. Um das Einzelne zu prüfen muss man von Ideen, die dem Ganzen entnommen sind, ausgehen, welche freilich nur durch Prüfung des Einzelnen gewonnen und bewährt werden können. Nur muss, was als Grundsatz oder leitender Gedanke gelten soll, das Ergebniss gesunder Beobachtung u. nicht eine so gewagte Behauptung sein, wie im Streite gegen *Strauss* aufgestellt worden ist, dass die Annahme von Mythen in der evang. Ueberlieferung mit dem Geiste des Christenthums schlechterdings unverträglich u. daher gleich von vorn herein abzuweisen sei*).

Ein Erfahrungssatz, der für die ganze Geschichte gilt, ist der, dass alle grossen Entdeckungen, Schöpfungen und Stiftungen im menschlichen Leben, wenn sie auch in der Empfänglichkeit, Sehnsucht und Bedürftigkeit der Masse begründet sind, doch immer der Selbstthätigkeit überlegener Individuen angehören. *Strauss* ist gerade von dem entgegengesetzten Grundsatze, die Masse sei es, die dergleichen mache, ausgegangen; aber der Masse, einem Zeitalter, einer Nation, einer Corporation können wohl gewisse Bewegungen im Ganzen, wie die Reformation, die französische Revolution, nicht aber die entscheidenden Momente darin zugeschrieben werden, welche nur gewissen Individuen angehören. An diesen Erfahrungssatz schliesst sich nun die religiöse Idee, dass der Mensch vermöge seiner Fehlbarkeit der Leitung und Gemeinschaft bedarf; und da wir in der christlichen Gemeinschaft wirklich Christum zum Haupte und Führer haben: so bildet sich der kirchlich-geschichtliche Grundsatz, welcher eben sowohl der Existenz der christlichen Kirche als der evang. Geschichte zur Unterlage dient, dass Jesus Christus der Stifter des Christenthums sei — ein Grundsatz, von welchem der Kritiker der evang. Geschichte durchaus nicht abweichen darf, wenn er nicht gleich von vorn herein mit Verneinung und Zerstörung beginnen will.

Mit Recht hat daher Dr. *Kern* in seinen „Hauptthatsachen der evang. Geschichte" vor allen Dingen die Idee der Persönlichkeit Jesu als des Erlösers festzustellen gesucht, um solche der Kritik als Grundgedanken unterzulegen. Nur fürchte ich, dass er dabei der hergebrachten dogmatischen Ansicht zu viel eingeräumt hat. Es ist keineswegs nothwendig, dass die bis jetzt herrschende kirchliche Idee von

*) Freilich kommt es hier auf den Begriff von Mythus an, ob man darunter etwas rein Erdichtetes oder nur etwas durch Idee und Phantasie erweitertes und verherrlichtes Geschichtliches versteht. Auch *Wilcke* will keine *Mythen*, sondern nur *Sagen* in der evang. Ueberlieferung zugeben; aber Mythus ist ja auch Sage.

Christo mit der geschichtlichen, wie sie die Kritik anerkennen darf und soll, ganz zusammenfalle. In der kirchlichen Dogmatik ist die Person Jesu fast ganz dem geschichtlichen Boden entrückt, und selbst im N. T. waltet die übernatürliche Ansicht von ihr vor, nach welcher ihr eine *absolute* Selbstständigkeit zugeschrieben wird, während ihr nach der natürlichen geschichtlichen Ansicht nur eine *relative*, aber im höchsten Grade *überlegene*, alles Menschliche *übertreffende* zukommen kann. Beide Ansichten treffen darin zusammen, dass sie Jesum als freien Urheber der christlichen Offenbarung und Erlösung anerkennen; aber während die übernatürliche Ansicht die Bewusstheit, Voraussicht und Planmässigkeit, mit welcher er sein Werk vollbracht, in das geheimnissvolle Dunkel göttlicher Ueberschwenglichkeit überfliessen lässt, muss der Geschichtsforscher, wenn er seinem Leben nicht alle menschliche Wahrheit rauben soll, ihn gewissen Schranken unterwerfen, welche freilich festzusetzen schwer ist. Beide Ansichten vertragen sich und müssen sich vertragen: die natürliche, wenn sie alles Einzelne in ein historisches Bild vereinigt hat, führt zur übernatürlichen, welche in eben diesem Bilde das Werk und die Offenbarung Gottes sieht; auch giebt es einzelne Züge, welche sich eben so gut psychologisch-menschlich behandeln als in die übernatürliche Ansicht aufnehmen lassen. Aber nicht von jedem einzelnen Punkte der natürlichen Auffassung ist der Uebergang zur übernatürlichen erlaubt, und daher kann die erstere denjenigen, welche der letztern einseitig zugethan sind, ungläubig vorkommen und Anstoss geben; worin eine grosse Schwierigkeit für den Geschichtsforscher des Lebens Jesu liegt. Dazu kommt, dass es uns über manche Punkte an hinreichenden Nachrichten fehlt, z. B. über das Verhältniss Jesu zu Judas Ischariot. Nach Joh. hat er dessen Gesinnung gleich von Anfang an durchschaut und dessen verruchte That vorhergesehen; bleiben wir aber dabei stehen, so heben wir die Bedingungen eines erziehenden sittlichen Handelns von Seiten Jesu auf; nehmen wir hingegen an, dass er nicht mit dieser klaren und bestimmten Aussicht in die Zukunft gehandelt habe, so treten wir nicht nur auf den Boden der Hypothese, sondern gerathen auch in Conflict mit dem frommen Glauben. Aus diesen Gründen ist es mir immer als das misslichste und bedenklichste Geschäft erschienen eine psychologisch-kritische Geschichte des Lebens Jesu zu liefern, und ich habe zu dem Eifer, mit dem man sich auf dieses Fach geworfen, den Kopf schütteln müssen. Das Gefährliche des Unternehmens hat sich in unsern Tagen sattsam herausgestellt.

Ohne es bei dieser Schwierigkeit der Sache zu unternehmen den Grad von Bewusstheit und Absichtlichkeit, mit welchem Jesus gehandelt und gewirkt, zu bestimmen, begnüge ich mich den Grundsatz geltend zu machen, dass Jesus der Stifter des Christenthums sei. Aber dieser Grundsatz schliesst nicht in sich, dass er Urheber der ganzen Erscheinung, die wir Christenthum nennen, jedes Bestandtheiles der christlichen Lehre, jedes christlichen Instituts sei, und den Weg, in welchem sich die apostolische Kirche fortbewegt hat, genau bis ins

Einzelne hinein vorgezeichnet habe; wir dürfen und müssen bloss annehmen, dass er, wie Paulus sagt, *den Grund gelegt hat*, auf welchem die Apostel fortgebaut haben. Diese Grundlage ist einmal eine innere: in Jesu selbst muss das, was er gewollt und vollbracht, die Harmonie des Göttlichen und Menschlichen, oder die Einheit mit Gott, zu Stande gekommen sein, wodurch er das Bewusstsein seiner Ueberlegenheit über Andere und seines Erlöser-Berufs gewann. Sodann muss er den Grund auch äusserlich gelegt haben, indem er als Lehrer — nicht einen vollständigen Lehrbegriff aufstellte, aber den Geist der Erleuchtung entzündete, in Gesinnung und That die Gottinnigkeit und Gottseligkeit seines innern Lebens darstellte, und durch alles dieses auf seine Jünger den Eindruck unendlicher Ueberlegenheit und einer einzigen Vollkommenheit machte. Dass er diesen Eindruck gemacht, ist als Thatsache anzusehen (wie denn auch *Strauss* diesen Eindruck als die Thatsache setzt, auf welche er seine Auferstehungs-Hypothese gründet); denn nur daraus und aus dem von Jesu selbst ausgesprochenen Selbstbewusstsein, dass er der Bahnbrecher eines neuen Lebens und das Haupt einer neuen bessern Gemeinschaft sei, und nicht aus der in den messianischen Hoffnungen liegenden Idee eines Erlösers (die ohne eine thatsächliche Erfüllung immer nur Idee geblieben sein würde), lässt sich der Glaube an seine Erlöser-Würde erklären.

Wenn wir nun nach den einzelnen Thatsachen, welche diese Grundthatsache der Urheber- und Erlöserschaft Jesu begründen, und nach deren kritischer Sicherheit fragen: so sind die bedeutendsten Aussprüche Jesu, welche den Geist seiner Lehre beurkunden, am leichtesten sicherzustellen, und selbst von der Straussischen Kritik unangetastet geblieben. Aber sowie es nicht darauf ankommt, dass Jesus jeden christlichen Lehrsatz selbst vorgetragen, so hat es auch keine Gefahr zuzugestehen, dass manche seiner Aussprüche sich erst in der Ueberlieferung gebildet haben. Die Grundgedanken würden doch immer ihm gehören, und nur die Form und Ausführung dem Geiste, den er gesendet, und der alles, was er gelehrt, von dem Seinen genommen hat. So ist auch die Annahme, dass die Reden Jesu bei Joh. über seine göttliche Sendung und Würde der Form nach dem Evangelisten gehören, unbedenklich: er hat nur in Kraft jenes Geistes die Grundgedanken Jesu auf eigenthümliche Weise reproducirt und dargestellt. Es ist sogar wahrscheinlich, dass Joh. die Idee von Jesu Würde weiter ausgebildet hat, als sie von diesem in deutlichen und bestimmten Reden ausgesprochen worden war. Zu einer solchen Reflexion über sich selbst war Jesus im Drange des thätigen Lebens vielleicht weniger veranlasst, als dem Apostel nach der Vollendung seines Meisters die contemplative Stimmung natürlich war. Aber er fasste das Bewusstsein Jesu von sich selbst richtig auf, und lieh ihm nichts, was ihm nicht gehörte. — Jesus selbst sagt bei Joh., dass er seinen Jüngern noch Vieles zu sagen habe, was sie noch nicht tragen könnten. Dahin gehört unstreitig die nähere Bestimmung darüber, unter welcher Bedingung die Heiden zuzulassen seien; und es ist durchaus nicht nöthig, ja nicht einmal zulässig, dass er sich darüber

vollständig ausgesprochen habe: hingegen würde es sich nicht mit seinem Charakter vertragen, wenn er über diesen Punkt Vorurtheile gehegt hätte, wie sie späterhin bei den Judenchristen zum Vorscheine kamen. Wie unwahrscheinlich auch, dass er, welcher gegen den Satzungsgeist der Pharisäer stritt, die Beschneidung zur unerlasslichen Bedingung der Zulassung sollte gemacht haben! — Es ist ein für mich bis jetzt noch nicht gelöstes Problem, wie früh und in welchem Grade von Bestimmtheit Jesus sich für den Messias erklärt habe; aber ein Blick in sein Inneres voll Klarheit, Ruhe und Festigkeit muss jeden Gedanken an charakterlose Unentschiedenheit verscheuchen, und alle über diesen Punkt obwaltende Unsicherheit fällt allein der Beschaffenheit der evang. Berichte anheim. Dagegen scheint es mir kaum einem Zweifel zu unterliegen, dass Jesus kein irdisches Reich hat stiften wollen, weder durch gewöhnliche politische Mittel (*Wolfenb. Fragm.*), noch durch die gehoffte Dazwischenkunft der göttlichen Allmacht (*Strauss*). Denn wie vertrüge sich mit dem Einen und Anderen Jesu klare Einsicht in die Bedingungen des sittlich-frommen Lebens, die Forderung und Uebung der Selbstverleugnung, Demuth und Entsagung, die Hinwirkung auf ein der freien Entwickelung überlassenes Leben in Wahrheit und Liebe, die Stiftung eines rein-sittlichen Vereins als des Samenkorns eines die ganze Menschheit umfassenden Reiches; und wie vertrüge sich besonders mit einer chiliastischartigen schwärmerischen Hoffnung die Jesu nicht abzustreitende geistige Ansicht von der Auferstehung?

Nach diesen Andeutungen sollte es, denke ich, nicht schwer werden sich in Ansehung der Lehre Jesu bei den Ergebnissen selbst der freiesten Kritik, wenn sie nur jenen Grundsatz festhält, zu beruhigen. Alle Abweichung von der hergebrachten Ansicht käme darauf hinaus, dass man um mit Joh. zu reden nicht Alles dem *Logos*, sondern Vieles auch dem *Geiste* zuschriebe.

Was die Thatsachen betrifft, welche Jesu sittlichen Charakter beurkunden, so ist die seines Leidens und Sterbens im Allgemeinen — die einzelnen Umstände sind freilich nicht alle gleich sicher — über allen Widerspruch erhaben: dass er als ein Unschuldiger und Gerechter aus Liebe zur Wahrheit und Menschheit, aus Pflichtgefühl und auf die würdigste Weise gestorben ist, erhellt unwidersprechlich aus der zusammenstimmenden evang. Ueberlieferung und dem darauf gebauten urchristlichen Glauben. Dass er übrigens einen Wandel der Uneigennützigkeit, des Wohlthuns, der Liebe, des Eifers für Wahrheit und Gerechtigkeit, der furchtlosen Freimüthigkeit, der erhabensten Selbstvergessenheit und Gottesergebenheit geführt hat, darf die Kritik, auch wenn sie den einzelnen Berichten hierüber eine bloss sagenhafte Gültigkeit beilegt, nicht leugnen; sie würde sich ins Bodenlose verlieren, wenn sie darin keinen geschichtlichen Stoff erkennen wollte, und der grosse Eindruck, den Jesu Persönlichkeit auf die Jünger und ersten Gläubigen gemacht, würde für eine Wirkung ohne Ursache gelten müssen. Die individuelle Thatsächlichkeit der Versuchung Jesu in der Wüste mag in Zweifel gestellt bleiben: aber dass er solchen Versuchungen siegreich widerstanden, dafür zeugt die inmitten eines

empörungssüchtigen Volkes genommene geistige Richtung (wenn auch Joh. 6, 15. nicht gelten sollte); und es bleibt somit wahr, dass „er versucht worden, obschon ohne Sünde“ (Hebr. 4, 15.).

Wichtig für den christlichen Glauben überhaupt ist die Thatsache der Auferstehung Jesu; aber wenngleich ein nicht zu zerstreuendes Dunkel auf der Art- und Weise derselben liegt, so kann doch das Factum selbst nicht in Zweifel gezogen werden; und gerade jenes Dunkel sagt dem das Geheimniss liebenden Glauben zu. — An der Einsetzung des heil. Abendmahls durch Jesum selbst muss die Kirche festhalten; und sie kann es mit gutem historischen Gewissen thun, da der Apostel Paulus dafür zeugt.

Mehrere andere Thatsachen der Geschichte Jesu stehen in einem entfernteren Verhältnisse zum Glauben; und wenn sie in Zweifel gestellt werden, so ist davon kein wesentlicher Nachtheil zu fürchten. Indessen lässt sich auch für diese Art von Thatsachen wenigstens ein fester Boden gewinnen. Dass Johannes d. T. vorbereitend aufgetreten ist und irgendwie durch Hinweisung auf einen, der da kommen sollte, durch Empfehlung und Zeugniss der Sache Jesu Vorschub gethan, bleibt bei allen Zweifeln wahrscheinlich; übrigens hat das apologetische Moment dieser Sache seine Wichtigkeit für uns verloren. — Dass Jesus nicht nur in Galiläa, sondern auch schon vor dem letzten Passah in Judäa aufgetreten sei und gewirkt habe, ist unzweifelhaft und selbst von *Strauss* nicht ganz in Abrede gestellt. — Die erste Aussendung der Apostel bleibt stehen, obgleich die dabei von Matthäus angeführten Reden Jesu nicht alle können Statt gefunden haben. Die Aussendung der Siebzig hingegen ist eine Thatsache von minderer Beglaubigung. — Die Wunder Jesu mögen einzeln alle mehr oder weniger angefochten werden; aber dass er Wunder gethan, darf selbst derjenige, der die evang. Berichte für sagenhaft hält, nicht leugnen, weil Sagen nicht leicht aus blossen Ideen zusammengewoben werden, sondern gewöhnliche geschichtliche Veranlassungen haben; weil die Wunderthätigkeit Jesu überall vorausgesetzt wird; weil er ohne dieses Mittel schwerlich den hinreichenden Eindruck auf sein Volk gemacht haben würde, und weil die theurgische Aufregung der ersten Christen (nach 1 Cor. 12, 28. 2 Cor. 12, 12.) etwas der Art auch in ihrem Herrn und Meister voraussetzen lässt. — Die Erzählung von Jesu Verklärung auf dem Berge mag problematisch bleiben; aber keine wesentliche Wahrheit ist von ihr abhängig. Ebenso sollte man auf die zweifelhafte Geburts- und Jugend-Geschichte keinen zu hohen Werth legen; denn das Dogma von Jesu göttlicher Würde ist von der Art seiner Zeugung unabhängig. Wenn übrigens der kritische Streit über die geschichtliche Natur solcher Erzählungen, wie zu hoffen steht, das friedliche Ergebniss gebracht haben wird, dass man einsieht, man thue besser sich nicht darüber zu streiten, sondern sie zu nehmen, wie sie gegeben sind, als Darstellungen des urchristlichen Glaubens: so wird dann wieder die kirchlich-praktische Bedeutsamkeit derselben ganz in ihre Rechte eintreten. Der kritische Streit über die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, vor Aller Augen geführt, ist aller-

dings dem Volksglauben sehr schädlich. Aber als Durchgangspunkt ist er nicht zu vermeiden, und man soll Niemandem, der seinem Berufe folgend darin als Gegner der herrschenden Ansichten auftritt, zürnen. Hingegen soll man dahin trachten, dass man bald den Frieden wiederfinde. Nur hoffe man nicht ihn dadurch zu gewinnen, dass man die Gegner gänzlich aus dem Felde schlagen werde, denn so täuscht man sich und erhitzt den Streit nur desto mehr. Zur Abkühlung möge diese schliessliche Bemerkung dienen.

Ein grosser Theil unsrer Theologen (leider selbst der jüngern!) stellt sich die Aufgabe, die evang. Geschichte in allen Theilen historisch zu sichern und aufzuklären, und sieht die Lösung derselben für so nothwendig an, als wenn darin die Lebensfrage des Christenthums läge. Ich sehe aber in diesem historischen Eifer eine grosse Befangenheit und eine verderbliche Verirrung. Man sucht etwas, das man nicht erlangen kann und nicht erlangen soll, und verfehlt dabei was das Wichtigste ist. Ein so vollständiges, in sich zusammenstimmendes und durchsichtiges geschichtliches Bild von Jesu Leben und Wirken, wie man sucht, hat kaum einer der Apostel, die doch Augenzeugen waren, geschweige ein christlicher Lehrer der zweiten Ordnung, der Apostel Paulus, die Evangelisten, welche die Nachrichten erst von jenen erhielten, in der Seele getragen. Die Apostel nicht, weil ihre Geistesrichtung nicht die historisch-pragmatische war; die Andern nicht, theils aus demselben Grunde, theils weil ihnen, wenn sie wie Lukas zu einer gewissen Art von Forschung aufgelegt waren, keine hinreichenden Nachrichten zu Gebote standen, und zwar desswegen, weil die Apostel sich nicht damit abgaben, die Geschichte Jesu ausführlich zu erzählen. Hätten sie diess gethan, so könnte eine solche durchgängige Differenz, wie zwischen den Synoptikern und Joh. Statt findet, nicht entstanden sein. Einzig darauf bedacht den (ebenso idealen als geschichtlichen) Glauben an die Person Christi zu pflanzen, begnügten sie sich damit, unter Hinweisung auf das A. T. und dessen Weissagungen, von Christo zu bezeugen, dass er gelebt, gelehrt, Wunder gethan, gelitten, gestorben und auferstanden sei (vgl. AG. 2, 22 ff. 3, 12 ff. 4, 8 ff. 13, 16 ff. 17, 22 ff.); und selbst seine Lehre trugen sie nicht in der historisch genauen Weise vor, wie unsre biblischen Theologen thun, wovon die Beweise häufig und klar in den apostolischen Briefen vorliegen. Viele der ersten Christen mochten von Jesu Geschichte kaum ein Zehntheil dessen wissen, was unsre Katechumenen lernen; und wahrlich, sie waren begeisterter und gläubiger als wir! Wie kommen wir nun, die vom geheimnissvollen Ursprunge des Christenthums so weit abstehen, dazu, auf eine geschichtliche Kenntniss davon Anspruch zu machen, welche keiner der ersten Christen hatte? Es ist die grosse Gelehrsamkeit, die uns (nicht den Apostel Paulus, wie Festus ihm vorwarf) so rasend macht. Unser Christenthum ist zu sehr Sache der Katheder-Weisheit, nicht genug Sache des Glaubens und Lebens. An die Stelle der fabelhaft-poetischen Richtung der katholischen Kirche ist bei uns die kritisch-verständige getreten, und für die mit Legenden erweiterte kirchliche Ueberlieferung haben wir die willkürlichen Com-

binationen der Harmonisten und die abgeschmackten Wundererklärungen der Rationalisten und als deren nothwendiges Gegengift die Straussische Kritik eingetauscht. Die psychologisch-sittliche Auffassung und Benutzung der evang. Geschichte hat allerdings dabei gewonnen, fast ganz verloren aber haben wir die symbolisch-poetische. Um letztere wieder zu gewinnen muss die kritische und pragmatische Behandlung in gewisse Grenzen zurückgewiesen werden durch die wissenschaftliche Einsicht, dass wir durch den Mangel an vollständigen und hinreichend sichern Nachrichten dazu genöthigt sind, über Vieles unklar und ungewiss zu bleiben.

Dagegen erheben sich aber zwei Vorurtheile. Das eine ist das für wissenschaftliche Consequenz und Vollständigkeit. Mit Verkennung der alten Wahrheit, dass unser Wissen Stückwerk ist, will man sowohl in der Speculation als in den Erfahrungswissenschaften ein Wissen aus Einem Gusse, und daher suchen die Einen in der evang. Geschichte Alles und Jedes als buchstäblich wahre Geschichte festzuhalten, die Andern dagegen Alles in Mythus zu verwandeln; diejenigen aber, welche zugeben, dass der geschichtliche Stoff hie und da durch fromme Dichtung umgebildet und ausgeschmückt sei, beschuldigt man der Inconsequenz. Dieses Vorurtheil widerlegt sich, denke ich, in den Augen aller Verständigen von selbst. Das andere aber, die Scheu vor dem Negativen und die Vorliebe für das Positive, hat mehr Schein für sich. Man sagt, die skeptische Anerkennung von Ungewissheiten und Dunkelheiten in der evang. Geschichte schade der Wärme und Lebendigkeit des Glaubens. Dagegen sage ich: der Leichtsinn und Selbstbetrug, mit welchem man durch Combinationen und Hypothesen das Ungewisse feststellen und das Dunkle aufklären will, schadet der Lauterkeit des Glaubens *). Und wer darf behaupten, dass sich mit bescheidener Anerkennung unsres Nichtwissens von unwesentlichen Dingen nicht ein warmer lebendiger Glaube an das Wesentliche vertrage? „Aber wenn das Volk davon Kenntniss erhält, dass die Theologen manche Punkte der evang. Geschichte in Zweifel stellen, so geht es weiter und zweifelt an dem Ganzen.“ Das Volk steht unter dem Einflusse der Geistlichen. Seid nur, ihr Führer desselben, recht fest und stark im Glauben, erfüllt vom Geiste der Wahrheit und Liebe, lebendig in christlicher Gesinnung, und predigt den Christus, der ebenso wahr in der Geschichte dasteht, als in allen christlichen Herzen lebt, so wird der Zweifel keine Macht gewinnen.

---

*) Dieser von *Strauss* treffend so genannte alte theologische Adam, dessen Ausrottung der Gewinn sein sollte, den ich von diesem Streite hoffte, erhebt wieder in den Gegenschriften und besonders in der Kritik der evang. Gesch. von *Ebrard* keck sein Haupt. Wir sind sonach noch weit entfernt von dem oben bezeichneten Ziele. Doch bleibe ich fest in dem Glauben, dass wir uns demselben wenigstens nähern werden.

Die Briefe Johannis.

Zur Einleitung in den ersten Brief.

1.

Während die paulinischen Briefe den Namen ihres Verf. und ihrer nächsten Leser, und die übrigen katholischen Briefe wie auch der 2. u. 3. Joh. eine, wenn auch nicht vollständige, Aufschrift an der Spitze tragen, entbehrt unser Brief gleich dem Br. an die Hebr. einer solchen (die Aufschrift *ad Parthos* b. *Aug.* beruht auf einem Irrthume); hat aber doch, was dem Hebräer-Briefe abgeht, eine solche Einleitung (1, 1—4.), welche (wenn sie auch nicht gerade, wie *Lck.* findet, der Grundform eines apostolischen Briefgrusses entspricht) den Verf. als Zeugen der evang. Geschichte und Lehrer seiner Leser bezeichnet. Auch was sonst noch an der äussern Briefform fehlt, findet hinlänglichen Ersatz in dem zum Grunde liegenden Verhältnisse des Briefstellers zu seinen Lesern: daher man mit Unrecht an der brieflichen Natur dieser Schrift gezweifelt (*Mich. Eichh.*) 'und ihn lieber einen „homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoralschreiben" genannt hat (*Reuss* Gesch. d. h. Schr. N. T.'s S. 218.).'

Der Verf. des 2. und 3. Briefs — höchst wahrsch. auch der unsres *ersten* — nennt sich ὁ πρεσβύτερος. Wäre darunter (was jedoch nicht wahrsch. ist, s. Einl. z. 2. u. 3. Br.) der Presbyter Johannes, dem Viele im Alterthume den 2. u. 3. Br. zugeschrieben, zu verstehen: so passte die Selbstbezeichnung als eines Augenzeugen 1, 1—3. auch auf ihn, welcher Schüler des Herrn gewesen sein soll (*Euseb.* H. E. III, 39.). Undenkbar hingegen ist, dass irgend ein späterer Presbyter sowohl den 1. Br. als das Ev. Joh. betrügerisch unter der Autorität des Apostels Joh. geschrieben habe. Ungewöhnlich und unglaublich wäre die Feinheit und Mässigung, mit welcher der Unterschieber verfahren wäre, indem er den Namen des Apostels nicht genannt, sondern ihn nur indirect und auf höchst einfache Weise bezeichnet, und alles vermieden hätte, was die spätere Hand verrathen konnte. Denn die angeblich spätere Logos-Lehre ist wenigstens hier 1, 1f. in ihrer Unmittelbarkeit und gleichsam im ersten Keime — nicht dargestellt, sondern vorausgesetzt oder berührt; und die Polemik gegen den Doketismus, welche angeblich den Zweck

der spätern Abfassung ausmacht, ist gerade so gehalten, wie sie dem Apostel und seiner Zeit angemessen ist. Ueberhaupt lässt sich der apostolische Geist in seiner Einfachheit, Tiefe und Innigkeit in dem Briefe schwer verkennen. ʼVgl. hierzu das übereinstimmende Zeugniss des Alterthums, *de W*. Einl. ins N. T. §. 177. b.ʼ Auch die Verhältnisse des Apostels, wie wir sie uns nach der Behauptung des kirchlichen Alterthums, dass er in den letzten Jahren in Ephesus gelebt und dem dortigen Gemeinde-Kreise vorgestanden habe (Einl. §. 108.), denken müssen, entsprechen denjenigen, in welchen der Verf. des Briefes zu denken ist.

ʼDarnach sind alle Zweifel gegen die Aechtheit unseres Briefes grundlos, mögen sie nun unter Voraussetzung der Aechtheit (*Lange* Schr. des Joh. III. 4 ff. *Cludius* Uransichten des Christenth. S. 52 ff.) oder der Unächtheit (*Zeller* Jahrbb. 1845. S. 588 ff. *Baur* ebend. 1848. 3. S. 293 ff. *Hilgfld.* Jbb. 1855. 4. S. 471 ff.) des Ev. erhoben sein. Vielmehr zeugt der Brief zugleich für das Ev., da die Identität des Verf. beider Schriften, die von *Reuss* Denkschr. S. 59. (vgl. Gesch. d. h. Schr. S. 219.) *Kirchhofer* Gesch. des Kanon S. 282. *Ebr.* Kr. S. 836. vorausgesetzt, von *de W* Einl. § 177. a. (vgl. *Blk.* Einl. S. 588.) durch Nachweis der Gleichartigkeit im Gepräge der Schreibart und Denkweise im Einzelnen und positiv erwiesen ist, auch nach den neuesten Bedenken festgehalten werden muss (vgl. *Grimm* Stud. u. Krit. 1847. S. 171 ff. geg. *Zeller*, und ebendas. 1849. S. 269 ff. geg. *Baur*; auch *Düsterdieck* I. S. 57 ff. *Huther* S. 20 ff.). In der That sind die angeführten Unterschiede der Art, dass sie bei genauerer Betrachtung beweisen, was sie negiren sollen. Das gilt zunächst von den Unterschieden in den eschatologischen Ideen, die auch von *Reuss* Beitr. S. 84. Gesch. S. 219. betont sind, aber ohne eine „radicale Divergenz“ zu constituiren. Gewiss ist, dass ἐσχάτη ὥρα nur im Br. vorkommt (2, 18. 28. 3, 2.), aber im Ev. findet sich ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39 f. 44. 54. u. s. w. vgl. mit 5, 28 f.; ferner scheint die äussere Parusie gleichfalls nur im Br., und im Ev. nur die geistige (14, 3. 16, 16. u. a.) erwähnt zu sein, allein vgl. Joh. 6, 39 f. 44. u. a., wo nach richtiger Erkl. auch jene vorausgesetzt ist. Dagg. muss die Differenz über die zeitliche Nähe der Parusie, welche letztere von *Sand.* mit Unrecht dem Briefe abgesprochen wird, und über den ἀντίχριστος, der gewiss nicht „rein geistig“ zu fassen ist (auch *Grimm*, *Bmgt.-Cr.*), anerkannt werden, obwohl sie in erster Beziehung sogleich, wenn dieses Cap. ächt ist, durch 21, 22. erklärt, und wenn nicht, durch die allgemeine Verbreitung dieser Vorstellung in der apostol. Zeit auch für den Ap. Joh. gerechtfertigt wird; während in der zweiten Beziehung (der des ἀντίχρ.) zu bemerken ist, dass diese Idee, wie aus 2, 18. augenscheinlich hervorgeht, erst entstanden ist, als πολλοὶ ἀντίχριστοι γεγόνασιν, ein Umstand, der zur Zeit des ird. Lebens J. in dies. Sinne noch nicht vorhanden sein konnte, und dass also das Schweigen des Ev. darüber eher ein mittelbares Zeugniss für die objective Haltung des Evang. genannt werden kann. Was ferner die angeblichen Differenzen in der Lehre vom πνεῦμα betrifft, so beruhen

sie theils auf einer zu engen Begrenzung der beweglichen Idee des Paraklet (vgl. zu 2, 2.) oder auf Verkennung der verschiedenen Auffassungsweisen, die die Geistesidee gestattet (vgl. Anm. zu 2, 20.), sowie endlich das Verhältniss von 5, 6 f. zu Joh. 19, 34., wenn es zu einer Differenz benutzt wird, nur auf einer falschen Erkl. dieser beiden Stt. (vgl. diese, und *Grimm* a. a. O. 1849. S. 282 ff.) basirt. Dass ἱλασμός 1, 7 2, 2. 4, 10. (*Baur*) im Ev. nirgends in Rede steht, scheitert an 1, 29. und für das apostol. Bewusstsein an Röm. 3, 25. Ebensowenig streitet 5, 16. mit Joh. 3, 15., noch ist aus 3, 4. 2, 7 f. eine andere Stellung des Verf. zum mosaischen Gesetz als die des Evglst. ist, herzuleiten (vgl. d. Erkl.). Wahr ist, dass einzelne Worte und Wendungen des Br. dem Evang. fremd sind (*ἀγγελία, ἐπαγγελία, κοινωνία* u. a.); allein für einige davon (wie für *κοινωνία*) sind die Ideen mehr als deutlich im Ev. gegeben (vgl. 17, 21. u. a.), und auch sonst bereichert oder beschränkt die fortschreitende Zeit jede Originalität in der Ausdrucksweise. Wahr ist ferner, dass der Verf. im Eingang des Br. sich zwar als Augenzeugen hinstellen und seine Verkündigung als eine apostolische bezeichnen will; aber ein absichtliches und angelegentliches Bemühen seine Identität mit dem Evglst. zu beurkunden findet sich nicht (geg. *Baur* vgl. *Düsterdieck, Huth.*). Die Einheit des apostol. Bewusstseins in dem Ev. und dem Br. wird durch die Identität der Gesammtanschauung J. und seines Verhältnisses zu den Gläubigen (vgl. zu 1, 1—4.) und durch dieselbe entschiedene, die eigene Persönlichkeit aber zurückstellende Art, wie des einstigen persönlichen Verhältnisses zu J. (1, 1—3. 4, 14.) ganz gleich der Art des Evang. (1, 14. 19, 35. 1, 35—41. 18, 15.) gedacht ist (vgl. *Ewald* Jbb. 1851. S. 175 f.), so entschieden, dass darüber fast kein weiteres Bedenken aufkommen kann, möge nun der Br. das jüngere oder ältere Werk des Ap. Joh. im Vergleich zum Ev. sein.'

'Diese letztere Frage ist auch unter Voraussetzung der Aechtheit beider Werke nicht ohne besonderes Interesse. Dafür, dass der Br. einer früheren Zeit (wofür auch *Thiersch, Huth.*) angehöre, hat man zwar die Differenz in den eschatologischen Ideen geltend gemacht (*Reuss* Beitr. S. 84.); allein zum Theil zerfällt diese Ansicht mit jener Differenz selbst (vgl. vorher), und so weit diese besteht (in Bezug auf den ἀντίχριστος), setzt sie vielmehr umgekehrt eine weitere Entwickelung des ringenden apostolischen Lebens voraus. Auch auf Grund der Ansicht, welche Ev. und Briefe unter die apostolische Zeit herabdrückt, hat man versucht unseren Br. und seine Anschauungsweise einer älteren dogmatischsn Bildungsform als der des Ev. (*Zeller* a. a. O. *Schnitzer* Jen. Lit.-Ztg. 1846. S. 394. *Planck* Jbb. 1847. S 473. *Hilgfld.* Lehrbegr. S. 326 ff. Jbb. 1855. S. 471 f.) zuzuweisen; allein die Belege hierfür, soweit sie nicht auf einer irrigen Vorstellung vom Ev. beruhen, zerfallen von selbst durch die richtige Erkl. der betreffenden Stellen (vgl. d. Anmm. zu 1, 1—4. 2, 1. 20. 27. 3, 4. 4, 17. u. a.). Am Weitesten von der Wahrheit ab liegt es, in dem Briefe nichts als eine Nachahmung zu sehen und theils wegen der Polemik gegen Doketismus (vgl. dagg. *Grimm* a. a. O. 1849. S. 296.) theils wegen des

angeblich auf den montanistischen Ideenkreis hinweisenden ethischen Inhalts (vgl. zu 3, 9. 5, 18. — 5, 16. — 2, 20 f. 26 f. vgl. mit 3, 3.), der aber von *Hilgfld.* S. 329. 351 ff. mit Recht als vormontanistisch nachgewiesen und von *Grimm* a. a. O. der apostolischen Zeit zugewiesen ist (s. d. Erkl.), die Abfassung des Br. in die Zeit des Montanismus zu verlegen, aus dessen judenchristl. Anschauungsweise er in die tiefere, mehr innerliche johann. hinüber leiten soll (*Planck* Jahrbb. 1847. S. 468 ff. *Baur* a. a. O.; vgl. dagg. *Grimm* a. a. O. 1849. S. 295 ff., auch *Hilgfld.*). Ueberhaupt eine genaue Bestimmung des Alters des Br. im Verhältniss zum Ev. dürfte kaum evident erwiesen werden; auch die Annahme, dass er einer späteren Zeit angehöre (auch *Ew.*), ruht auf wenig mehr als schwachen Anklängen an das Ev., die, zumal wenn man an die mündliche Lehrtradition (vgl. auch *Reuss*, *Huth.*) der App. denkt, eben so gut auch keine sein können, oder auf subjectivem Geschmack (z. B. dass die Schreibart ein hohes Alter des Verf. verrathen soll), der sehr wohl auch anders gewendet werden kann. Auch 2, 11. 18. beweisen nichts für die Abfassungszeit. Nur das ist gewiss, dass eine längere oder kürzere Zwischenzeit zwischen beiden Schrr. des Ap. inne liegen muss — das wird eben durch die Verschiedenheit in Sprache und Wendungen erwiesen. Keinesfalls kann der Br. gleichzeitig mit dem Ev. geschrieben sein (*Ebr.*).

2.

Die Leser des Briefs sind Christen, und zwar Heidenchristen (5, 21.), welche den mündlichen Unterricht des Verf. genossen haben und denen er durch diese schriftliche Ermahnung zu grösserer Festigkeit und Vollkommenheit verhelfen will (1, 3 f.). Er giebt ihnen zwar wegen ihrer christlichen Einsicht und Gesinnung ein gutes Zeugniss (2, 12—15. 20 f. 27.); aber es droheten ihrem Christenthume doch Gefahren, und zwar (da der Brief hauptsächlich sittliche Belehrungen und Ermahnungen enthält) sittliche Gleichgültigkeit, Weltliebe, Mangel an strenger Unterscheidung des christlichen und heidnischen Princips; sodann drohete, wie aus 2, 18—27. 4, 1—6. zu schliessen ist, in den Kreis der Leser die doketische Irrlehre von J. Person einzudringen. Vgl. d. Anmerkk. z. d. St. Einl. ins N. T. §. 179. a. Da nun *Ignatius* in derselben Gegend Doketen voraussetzt und bestreitet, und *Cerinth*, dessen Lehre ebenfalls die reale Menschheit Christi aufhob, mit Joh. in Ephesus zusammengelebt haben soll: so erhält diese polemische Beziehung, welche auch von *Lck. Credn. Ew.* johann. Schr. S. 434. *Baur*, *Hilgfld.*, *Reuss*, *Düsterdieck*, *Huth.* angenommen wird, vollkommen geschichtlichen Halt, obwohl sie wieder und zwar an mehreren Stellen nicht mit Unrecht bestritten worden ist von *Bmgt.-Cr.* II. S. 194 f., der nur eine Polemik geg. aus dem Heidenthum hervorgegangene, aber der Gemeinde noch angehörige praktische Irrlehrer, durch welche die Person wie Sache J. ihre Bedeutung verlor, anerkennen will, und von *Blk.* Einl. S. 591 ff., nach welchem Joh. nur solche vor Augen hat, welche, obwohl früher der christl.

Gemeinde angehörend, theils Schiffbruch am Glauben gelitten hatten, theils den christlichen Glauben nicht auf würdige Weise im Leben bethätigten. Jedenfalls kann der Doketismus noch keine sehr ausgebildete Gestalt gehabt haben, und eine Verbindung desselben mit einer antinomistischen Richtung (auch *Ew.*) lässt sich aus dem Br. nicht mit einiger Sicherheit erkennen. Auch ist es bemerkenswerth, dass die Polemik nur in einfacher Assertion und Negation besteht, wesshalb man sie weder eine „unlebendige“ (*Baur*), noch eine Eigenthümlichkeit der Mystik (*Reuss, Hilgfld.*) zu nennen hat; vielmehr erklärt sich das daraus, dass der Verf. mehr vor den Irrlehrern warnt, als gegen sie speciell polemisirt.'

3.

Der Zweck des Briefes ist im Allgemeinen die Leser im Christenthume zu befestigen, insbesondere, da dieses in Sittlichkeit (Liebe) und Glauben besteht, durch Erinnerung an die sittlichen Grundsätze des Ev. das sittliche Bewusstsein zu wecken und zu schärfen, und bei der Unzertrennlichkeit der Sittlichkeit und des Glaubens vor den Irrlehrern, welche die Wirklichkeit der menschlichen Erscheinung J. leugneten, zu warnen und die Ueberzeugung von der Geschichtlichkeit dieser Erscheinung zu stützen. Der Inhalt zerfällt in die *Einleitung* und *drei Abtheilungen*, oder, da alle Künstlichkeit der Anordnung fehlt und der Briefsteller das Thema seiner Ermahnung zweimal von Neuem aufnimmt und nach einem ziemlich gleichen Schema behandelt, in *drei Ermahnungen*.

Einleitung 1, 1—4. Der Verf. macht seinen Lesern sich und den Zweck seines Schreibens kenntlich; und weil ihm Alles daran liegt, dass sie den geschichtlichen Glauben an J. festhalten, bezeichnet er sich nachdrücklich als Augen- und Ohrenzeugen der geschichtlichen Erscheinung desselben.

Erste Ermahnung 1, 5—2, 28. Nach einer Erinnerung an das Wesen der christlichen Gemeinschaft, dass sie im Lichte, in der Reinheit von Sünden, in der Haltung der göttlichen Gebote, in der Liebe besteht, 1, 5—2, 11., folgt eine durch eine nachdrückliche Ansprache an die Leser, 2, 12—14., eingeleitete Warnung vor der Weltliebe, 2, 15—17., eine warnende Hinweisung auf die Irrlehrer und eine Ermahnung an Christo festzuhalten, 2, 18—27., und zum Schlusse die Verheissung der Zuversicht am Gerichtstage, 2, 28.

Zweite Ermahnung 2, 29—4, 6. Nochmalige Erinnerung an die sittlichen Grundsätze des Christenthums. Die Kindschaft Gottes ist durch Gerechtigkeit und Sündenreinheit bedingt; wer Sünde thut, gehört dem Teufel an. Insbesondere macht die Liebe und der Hass den Unterschied zwischen denen, die Gott und die dem Teufel angehören: daher müssen wir aufopfernde wahre thätige Liebe beweisen, 2, 29—3, 18. Und darauf setzt der Apostel die Verheissung der Zuversicht zu Gott und der Gebetserhörung, fordert aber auch noch zur Liebe

den Glauben an den Sohn Gottes, 3, 19—24.; was ihn zu einer zweiten bestimmten Warnung vor den Irrlehrern leitet, 4, 1—6.

Dritte Ermahnung 4, 7—5, 21. Diessmal geht der Apostel mit seiner sittlichen Erinnerung nur von dem Principe der Liebe aus, welche, da sie das Wesen Gottes ausmacht und sich in der Sendung J. Christi geoffenbart hat, die Bedingung der Gotteskindschaft, der Gottesgemeinschaft und der Zuversicht zu Gott ist, 4, 7—21. Aber auch der Glaube an Christum ist Bedingung der Gotteskindschaft, weil derselbe die Liebe, die Haltung der Gebote Gottes und die Kraft dazu in sich schliesst. Und dieses Glaubens Gewähr liegt in den geschichtlichen Thatsachen und Zeugnissen der Taufe u. des Todes J. und des heil. Geistes sowie in dem ewigen Leben, das er giebt, 5, 1—13. Zum Schlusse der Ermahnung die schon mehrmals dagewesene Verheissung der Zuversicht zu Gott und der Gebetserhörung, welche letztere auch auf die Fürbitte für sündigende Brüder ausgedehnt wird, jedoch unter Einschränkung und mit der Erinnerung, dass Christen eigentlich nicht sündigen dürfen, woran sich eine Warnung vor dem Götzendienste schliesst, 5, 14—21.

Neuerlich sind sehr verschiedene Ansichten über die Anordnung des Inhalts hervorgetreten. Während *Reuss* Gesch. N. T.'s S. 218. auf den Nachweis eines bestimmten Plans verzichten zu müssen glaubt, und *Bmgt.-Cr.* Comm. II. S. 193. zwar vier Gruppen, aber mit verschiedenen Einschaltungen, unterscheidet, will *Sand.* ein trinitarisches Schema zu Grunde gelegt wissen; *Düsterdieck* hingegen zerlegt den Inhalt in zwei Haupttheile (Gott ist Licht, 1, 5—2, 28; Gott ist gerecht, 2, 29—5, 5.), *Erdmann* primae Joa. ep. argum. 1855 in drei (1, 5—2, 14. 2, 15—3, 18. 3, 19—5, 12.) und ebenso *Hilgfld.* Jhb. 1855. S. 471 ff. (1, 5—2, 27. 2, 28—3, 12. 3, 13—5, 12.). *Lck.* scheidet zehn Abschnitte (1, 5—2, 2. 2, 3—11. 12—17. 18—27. 2, 28—3, 11. 12—24. 4, 1—6. 4, 7—5, 4. 5, 5—12. 13—21.), *Ebr.* fünf (1, 5—2, 6. 2, 7—29. 3, 1—24. 4, 1—5, 3. 5, 3—21.), desgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 335 f. (1, 5—2, 14. 15—27. 2, 28—3, 22. 3, 23—4, 21. 5, 1—17.) u. *Luthdt.* de primae Joa. ep. compositione 1860 (1, 5—2, 11. 2, 12—27. 2, 28—3, 24a. 3, 24b—4, 21. 5, 1—21.); *Ew.* kehrt zur Dreizahl zurück (1, 1—2, 17. 2, 18—4, 6. 4, 7—5, 21.); *Huth.* (2. A.) aber zieht vier Theile vor (1, 5—2, 11. 2, 12—28. 2, 29—3, 22. 3, 23—5, 17.). Es lässt sich nicht leugnen, dass sowohl diese Verschiedenheit der Reconstructionen als die johann. Schreibweise überhaupt gegen jeden ängstlichen Schematismus bedenklich macht. Eine bestimmte Beziehung auf das Ev., die auch noch *Bmgt.-Cr. Ebr.* statuiren, findet sich nicht, und alle dergleichen Annahmen (Einl. ins N. T. §. 178.) sind willkürlich. Daher man auch nicht den Br. die Beilage, Widmung zu dem Ev. (*Bmgt.-Cr. Ebr.* nach *Aug. Hug*) nennen darf. Nur soviel ist klar, dass derselbe Verf. für denselben nur wahrsch. engern Leserkreis zu demselben, nur bestimmter und polemischer gefassten Zwecke und in anderer Weise als im Ev. näml. in didaktisch-paränetischer Weise geschrieben hat.

4.

Exegetische Hülfsmittel. Aus der griechischen Kirche: *Oecumenii* (c. ann. Chr. 1000) Comment. in Act. Apost. epp. Paul. et epp. cath. Paris. 1630. fol. Vol. II. *Theophylact.* (c. a. 1071) Opp. ed. *Finetti.* Ven. 1754—63. fol. Vol. III. Griechische Scholien und eine Catene in Sept. epp. cath. ed. *Chr. Fr. Matthaei.* Rig. 1782. am untern Rande und im Anhange. Aus der lateinischen Kirche: *Augustini* tractatus X in ep. Joan. ad Parth. Opp. ed. Bened. Tom. III, P. 2. *Bedae Ven.* Expositio in septem canon. epp. Opp. ed. Col. T. V. Von Reformatoren: *Luther's* zwiefache Auslegung in *Walch* Th. IX. 906 ff. 1082 ff. Scholia et sermones in I. Joh. ep. atque annotatt. in epp. ad Timoth. et Tit. ed. *Bruns* 1797 *H. Bullinger* in epp. Joan. can. brevis et catholica exposit. Tig. 1532. *Jo. Calvini* Comment. epp. canon. vom J. 1551. Ed. Gen. 1617. T. V. P. 3.

F. Socini Senensis Comment. in ep. Joan. I. in dessen Opp. Irenop. 1656. f. p. 155—273. *Jon. Schlichting* Comment. in epp. Joan. in s. Commentariis posthum. Vol. II. *Episcopii* lectt. sacr. in I. ep. cath. Ap. Joann. Opp. theol. P II. Roterd. 1665. *Seb. Schmidt* Comm. in I. Joan. ep. Argent. 1687. 4. *Whiston* Commentary on the 3 cath. epistles of S. John. Lond. 1719. *Benson* paraphr. and notes on the 3 epp. of S. John. Lond. 1749. *Oporinus* Paraenesis Joan. ad primos Christianos — i. e. Joan. ep. I. a nodis interpretum liberata. Gott. 1741. 4. *Heumann* Hebdomas Joannea h. e. explicatio septem locorum I. Joann. ep. Nova syll. dissertatt. p. 133 sqq. *Semler* paraphr. in I. Joa. ep. c. prolegg. et animadverss. Rig. 1792. *J. B. Carpzov* epp. cathol. Septenarius. Hal. 1790. *Mori* praelectt. exeget. in tres Joan. epp. Lips. 1796. *H. E. G. Paulus* die drei Lehrbriefe des Joh. wortgetreu mit erl. Zwischensätzen übers. u. nach philol. notiolog. Methode erklärt 1829. *K. Rickli* Joh. 1. Br. erklärt u. angewendet in Predigten, mit histor. Vorbericht u. exeg. Anhang. Luz. 1828. *Lange* die Schriften des Joh. 3. Th. *Lücke* Comment. üb. d. Schriften des Joh. 3. Th. 1825. 2. A. 1836. 3. A. 1856. *K. R. Jachmann* Comm. üb. d. kath. Briefe 1838. S. 210 ff. '*Baumgarten-Crusius* theol. Ausl. d. johann. Schrift. II. S. 186 ff. *Sander* Comm. zu den Brr. Joh. 1851. *Düsterdieck* die drei joh. Brr. Bd. 1 1852. Bd. 2 1854. *Huther* krit.-exeget. Handbuch über d. 3 Brr. Joh. 1. A. 1855. 2. A. 1861. (in *Mey.* krit.-exeg. Comm. 14. Abthlg.). *Ebrard* die Brr. Joh. 1859. (in *Olshausens* bibl. Comm. 6. Bd. 4. Abthlg.). *Myrberg* Commentarius in ep. Joh. primam. Dissertatio exeg. 1859. *Ewald* die johann. Schriften 1. Bd. S. 429 ff. 1861. Vgl. ausserdem die Lehrbegriffe von *Frommann*, *Köstlin*, *Reuss*, *Hilgenfeld*, *Weiss* (vgl. zum Ev. Joh.).'

Erster Brief.

Einleitung.

Cap. I, 1—4.

Der Apostel will denen, welchen er die selbsterlebte Kunde vom Worte des Lebens mitgetheilt hat, zu ihrer grössern Befestigung in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne dieses Wort der Ermahnung schreiben. Vgl. *O. F. Fritzsche* de epp. Joh. locis difficilioribus in *Fritzschiorum* opuscc. acad. p. 276 sqq. — Vs. 1—3. bilden Einen Satz, dessen Vordersatz Vs. 1. durch eine Parenthese Vs. 2. (die aber schon mit den WW.: *κ. ἀπαγγ. - - αἰώνιον* in den Nachsatz vorausgreift) unterbrochen und Vs. 3. wieder aufgenommen ist. Vgl. *Win.* §. 63. 1. S. 500.

Vs. 1. ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς] nicht: *was vom Anfang* (des Christenthums) *geschah* (*Sam. Crell, Schöttg. Seml. Lang. Rickl.*), denn εἶναι heisst nicht *geschehen* = γίνεσθαι; sondern *was von Anfang* (der Welt) war, vgl. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος Joh. 1, 1. Aber ὅ ist nicht geradezu s. v. a. ὅς, vgl. 2, 13. (*Beng. Wlf. Fr.*), denn das Neutr. st. des Masc. (*Win.* §. 27. 5.) macht die Vorstellung immer abstract, und es steht den folgg. ὅ gewissermaassen parallel; sondern (nach einer nicht speculativ personificirenden, sondern geschichtlich unmittelbaren Ansicht) das in Christo Erschienene, welches von Ewigkeit gewesen ist, das ewige göttliche Leben. ʿDieses Leben, welches den persönlichen Wesensgehalt des Logos sowohl vor (Ev. 1, 4.) als nach (Ev. 14, 6 u. öft.) der Menschwerdung bildet, ist h. der Alles beherrschende Hauptbegriff (s. d. Folg.). Aehnl. deuten das Neutr. *Huth. Ew.*' Nicht ganz richtig *Theoph. Oecum.* Schol. b. Matth. p. 108.: τὸ μυστήριον, vgl. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 9. Col. 1, 26.; *Grot.*: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a *Deo destinatas* jam ab ipso mundi primordio (aber es ist von dem in Christo erschienenen wesenhaft Göttlichen, nicht von einer göttlichen Veranstaltung, die Rede). ʿNach *Lck.* ist die Person Christi mit seiner ganzen Geschichte u. Wirkung, nach *Sand.* sind Person u. Lehre, nach *Düsterdieck* die beiden Vorstellungen des vorweltlichen Seins und der historischen Erscheinung combinirt; nach *Hofm.* Schriftbew. I. S. 112. aber ist nur der Gegenstand der apostolischen Verkündigung als solcher bez.' ὃ ἀκηκόαμεν - ἐψηλάφησαν] bezeichnet die verschiedenen

Arten, wie die Apostel das in Christo zur Erscheinung gekommene Ewige *vernommen* haben (denn der Ap. spricht h. im Namen seiner Mitzeugen wie 4, 14. Ev. 1, 14.; erst von Vs. 2. an wird die Rede individueller, und Vs. 4. tritt der Briefsteller als solcher hervor, braucht aber auch da gegen seine sonstige Gewohnheit den Plur., weil er sich noch ganz als Mitzeugen fühlt — *Lang. Fr.* u. A. finden gleich von Vs. 1. an einen gew. Schriftsteller-Plur.): ἀκούειν, das Vernehmen durch die Rede mit dem Ohre, bezieht sich auf J. Lehre; ὁρᾶν τοῖς ὀφθαλμοῖς, das Sehen mit den Augen (vgl. hierzu *Win.* Gr. §. 65. 4. S. 535.) auf J. Person und Wirken; θεᾶσθαι 'nicht das geistliche Schauen (*Ebr.*), sondern' das verweilende Beschauen dieser Erscheinung (*Tittm.* de synon. p. 120. *Lck.*); ψηλαφᾶν ταῖς χερσίν, die Bestätigung des Geschehenen zur vollen Realität mit demjenigen Sinne, welcher keine Täuschung zulässt. 'Diese vier Ztw. bez. übrigens die unmittelbare Wahrnehmung der Lebenserscheinung in Chr. nicht ohne inneren Fortschritt, der das leibliche Nahekommen immer mehr hervortreten lässt. Die beiden letzten sind enger zusammengeschlossen, auch im Aor. gegenüber dem Perf. gesetzt. Dieser Uebergang weist nicht darauf hin, dass der Ap. bei den beiden letzten WW. einzelne bestimmte Handlungen referirt (*Huth.*), wogg. das ἐθεασάμεθα ist, oder an seine eigenste Erfahrung denkt (*Ew.*), welche auch in den beiden ersten WW. mit inne liegt; sondern darauf, dass der Ap. in den beiden ersten WW. den gewissen Effect, in den beiden letzten hingegen, den Begriffen entsprechend, den geschichtlichen Vorgang betont (*Win.* §. 40. 4. S. 243.). Das Object der Wahrnehmung ist durchweg dasselbe; mögen sich auch einzelne WW. auf verschiedene Seiten der Erscheinung Chr. beziehen, so sind doch Beschränkungen, wie die des ὁρᾶν auf die Wunder, des θεᾶσθαι auf die Herrlichkeit, des ψηλαφ. auf den Auferstehungsleib Chr. (*Ebr.*), durch nichts angedeutet und unberechtigt. Das ψηλαφ. aber kann, der allgemeinen Tendenz des Br. nach, im Gegensatze gegen die doketische Auffassung von Christo gesagt sein, obwohl der Ausdruck an und für sich nicht nothwendig darauf bezogen werden muss, da auch der Doketismus die sinnliche Erscheinung als solche nicht leugnete (*Bmgt.-Cr.*); vgl. 4, 2. 13. Eine Beziehung auf Joh. 20, 26f. liegt gar nicht in den Worten, darum auch kein, wenn auch nur anscheinender, Widerspruch damit (*Baur*, *Hilgfld.*).' περὶ - - ζωῆς] *in Betreff des Wortes des Lebens.* 'Die Formel ist nicht von einem der vorhergehenden Ztw. abhängig (dagg. *Düsterd.* S. 6f.), aber auch nicht appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objectsbezeichnungen, so dass es mit Object von dem ἀπαγγέλλ. Vs. 3. wäre (*Hofm. Huth. Weiss, Ebr.* u. A.), denn dann liesse sich nicht erkennen, warum nicht der Accus., wie das Vorherg. erwarten lässt, sondern περί c. Gen., womit ἀπαγγ. allerdings auch sonst construirt wird (1 Thess. 1, 9.), gebraucht wäre. Zwar bemerkt *Huth.*: der Accus. habe das Missverständniss nahe gelegt, dass unter τὸν λόγ. das subj. (Evang.), nicht das obj. Wort (Christus), zu verstehen sei — aber diess setzt die Erkl. des λόγ. schon voraus, während dieselbe doch wesentlich durch die Fassung

des *περί* mitbedingt wird. Und wird ferner gesagt (ders.), der Accus. sei nicht wohl passend gewesen, weil das Wort des Lebens nicht ohne Weiteres als Ggstd. der sinnlichen Wahrnehmung bez. werden kann, so sieht man nicht, warum der Ap., was er sachlich meinte, nicht auch formell ausgedrückt haben sollte. Vielmehr nimmt die Formel die selbstständigere Stellung eines Zusatzes ein, der näher bestimmen soll, in welcher Beziehung, in welcher Hinsicht die Aussage: *was wir gehört haben etc. verkündigen wir* gemeint ist. Sonst wird *περί* mit Genit. in diesem Sinn gern an die Spitze der Sätze gestellt (1 Cor. 16, 1. 12.), h. indess bez. der Ap. in innerer Erregtheit zuerst das Object der Verkündigung, fühlt aber, ehe er die letztere und ihren Zweck ausspricht, das Bedürfniss, diese nähere Bestimmung hinzuzufügen. — Anerkannt ist ferner, dass die Hauptvorstellung der Formel in *τῆς ζωῆς* liegt. Wenn in ihr *ὁ λόγ.* der eigentlich herrschende Begriff wäre, so könnte die Parenthese Vs. 2. auch nur an diesen angelehnt werden und der Ap. hätte entw. *οὗτος ἐφανερ.* oder einfach *καὶ ἐφανερ.* schreiben müssen. Ist aber *λόγος* nicht der herrschende Begriff, so kann *τῆς ζωῆς* auch nicht Genit. appos.: *das Wort, welches Leben ist*, und ebensowenig Genit. qualit.: *das Leben gebende* (*Lck.*) oder *für das Leben nothwendige* (*Weiss*) *Wort* sein, denn bei beiden Fassungen wäre *λόγ.* eben der Hauptbegriff; sondern, da es auch nicht der Genit. subj. = *das Wort der ζωή* (*Hilgfld.*) sein kann, weil h. die *ζωή* durchweg als Inhalt, nicht als Subject der Verkündigung gedacht (Vs. 2.) wird, so bleibt nur übrig, es als Genit. obj. zu fassen: *das Wort vom Leben* (*Düsterdieck* u. A.). — Darnach aber bestimmt sich wieder der Begriff von *λόγος*. Allerdings ist ohne Anhalt im Zusammenhang und neutest. Sprachgebrauch die Erkl. (*Ew.*), welche h. unter *λόγ.* die Sache selbst, von der geredet werden soll, verstehen und übersetzen will: *betreffs der Sache des Lebens.* Aber ebensowenig kann h. dem Prolog des Ev. entsprechend gemeint sein: *der* (persönliche) *Logos, welcher das Leben ist*, Joh. 1, 1—4. (*Oecum. Calv. Bez. Calov. Beng. Wlf. Lck.* [nur dass er statt des substantiellen Log. den Begr. der persönlichen *ζωή* h. im Vordergrund findet] *Fr. Bmgt.-Cr. Sand. Ebr. Huth.* u. A.). Dagg. giebt *de W* folg. vier Gründe an: „1) ist so die Gleichstellung des *ὅ - ὅ - ὅ - ὅ* nicht zu begreifen; 2) ist die angebliche Zurückweisung des *περὶ ζωῆς* auf das *ὃ - - ἀρχῆς* ungefügig; 3) wäre, wenn der persönliche Logos gemeint wäre, *περί* eine sehr unangemessene Objectsbezeichnung, und selbst wenn es, wie *Fr.* will, eig. zu *ἀκηκόαμεν* gehörte, so wäre es sehr unpassend, dass der Ap. sagte, er habe *vom* Logos, nicht ihn selbst, gehört; 4) dass Joh. Vs. 2. nicht sagt, was so natürlich gewesen wäre: *καὶ οὗτος* (*ὁ λόγ. τ. ζ.*) *ἐφανερώθη*, sondern *κ. ἡ ζωὴ ἐφ.*, beweist, dass er bei *περὶ τοῦ λόγ. τ. ζ.* nicht an die Person des Logos gedacht hat, wie er denn sogar für *ἡ ζωή* nachher *ἡ ζ. ἡ αἰώνιος* setzt und dieser das Präd. *ἥτις ἦν πρὸς τ. πατέρα* (= *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*) giebt, was doch viel natürlicher abstract als persönlich zu nehmen ist.“ Diese Gründe, von denen die einen entscheidend, die andern unterstützend sind (s. oben)

und zu denen auch noch der Umstand kommt, dass die Bezeichnung ὁ λόγ. τ. ζ. für den persönlichen Logos eben wegen der Composition etwas Auffälliges hat (*Düsterdieck*), bestimmen *de W*. das „von Christo verkündigte, in ihm, seiner Person und ganzen Erscheinung, geoffenbarte Wort des Lebens“ h. zu verstehen. Dazu bemerkt er: „Gegen unsre Fassung wird eingewendet, Joh. habe den Logos immer nur persönlich gedacht; diess beruht aber auf der falschen Voraussetzung, dass ein Begriff immer in starrer Abgeschlossenheit vorkommen müsse, während jeder lebendige Begriff beweglich ist. Der Ap. will das, was er verkündigt, zugleich als das Ewige und das Geschichtlich-Wahre bezeichnen, und stellt so einander gegenüber ὃ - -ἀρχῆς und ὃ ἀκηκόαμεν - - ἐψηλ., und zu diesem Zweiten setzt er, um das geschichtliche Obj. dieses Hörens u. s. w. zu bestimmen, hinzu: περὶ - - ζωῆς, was allerdings auch indirect bestimmend wird für das ὃ - - ἀρχ.“ Allein eben diese letzteren Bemkgn. über die Stellung von περὶ - - ζωῆς erregen auch gegen diese Fassung gegründete Bedenken (s. oben). Und darum ist es vorzuziehen, unter ὁ λόγ. τῆς ζωῆς h. (vgl. 1 Cor. 1, 18. Phil. 2, 16.) die apostolische Verkündigung, als deren Inhalt die ζωή gedacht und Vs. 2. noch besonders ausgesprochen ist (*Düsterdieck*), zu verstehen. Selbstverständlich aber ist die ζωή diej., welche der persönliche Logos ist.'

Vs. 2. καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη] καί ist nicht *denn* (*Bez.*), sondern *und*, und zwar nachholend und bestimmend: der Ap. hat zwischen dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und dem ὃ ἀκηκόαμεν κτλ. das Moment, dass das Ewige in Christo erschienen sei, übersprungen, und holt es h. nach; er nennt es h. nach Maassgabe des Vorhergeh. ἡ ζωή im Sinne von Joh. 1, 4. ἐφανερώθη] = σὰρξ ἐγένετο. 'Nur bemerkt *Ebr.* richtig: „das σὰρξ γίγνεσθαι bez. den obj. Hergang der Menschwerdung als solchen, das φανερωθῆναι die Folge dess. für unser Erkenntnissvermögen.“' Mit κ. ἑωράκαμεν sollte nun die unterbrochene Rede wieder aufgenommen und der Nachsatz angeschlossen werden; aber der Ap. wird noch von der Idee des erschienenen Lebens festgehalten, legt sein Zeugniss, dass er es gesehen, ein (καὶ μαρτυροῦμεν), und sich vergessend nimmt er schon h. das ἀπαγγέλλομεν des Nachsatzes vorweg, jedoch so, dass er es auf eben die Idee des erschienenen Lebens bezieht, welches er h. τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον nennt. 'Diess ist nicht, wie *de W.* will, „ein Begriff, der mitten inne zwischen dem von den Gläubigen sich anzueignenden ewigen wahren Leben (Joh. 17, 3.) und dem Leben in Christo schwebt, so dass in nächster Verbindung mit ἀπαγγέλλομεν das erste (weil ja die Kunde von Christo, wenn mit Glauben empfangen, ewiges Leben giebt), in Beziehung auf das zurückweisende ἥτις ἦν κτλ. aber das zweite zu denken ist“; sondern αἰώνιος ist h. beigefügt, um die ζωή, welche Chr. ist, ihrem Eintritt in die Zeit gegenüber als eine solche zu bez., welche unzeitlich ist; aber allerdings ist es bedeutsam, dass die objective ζωή von der subjectiven nicht abgetrennt ist; vgl. auch 5, 11. und *Brückn.* Reformationsprogr. 1858: de notione vocis ζωή, quae in N. T. libris legitur, commentatio, S. 21.' Das zu κ. ἑωράκ. κ. μαρτυροῦμεν gehörige Obj. ist natürlicher aus

dem Vorhergeh. zu ergänzen (*Fr. Düsterdieck*), als in *την ζωὴν τ. αἰών.* zu finden (*Lck. Huth.* u. d. M.), weil jene bekräftigenden Verba auf diese Weise zu lange objectlos und unbestimmt blieben, auch die Vertauschung des einfachen *ἡ ζωή* mit *τ. ζωὴν τ. αἰ.* sich nur durch das dazu gehörige *ἀπαγγ.* erklärt (s. vorh.). *ἥτις πατέρα*] *als welches* (erklärend und auf den obigen Begriff der *ζωή* zurückführend) *bei dem Vater war* (näml. von Anfang). Mit *κ. ἐφαν. ἡμῖν* geht nun die Parenthese auf ihren Anfang zurück, und schliesst sich; Vs. 3. aber wird das obige *ὃ ἀκηκ. ὃ ἑωρ.* Vs. 1. wieder aufgenommen (nur umgekehrt, wegen des *ἐφαν.*), und der Satz zu Ende geführt. *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*] Bezeichnung der allgemeinen fortgehenden (daher das Praes.) apostol. Wirksamkeit des Briefst., an welche sich die besondere, in diesem Briefe zu bethätigende, anschliesst. Die *Lachm.* LA. nach ABC *Sin.* mehr. Minuscc. Vulg. ms. etc.: *καὶ ὑμῖν* würde voraussetzen, dass der Leserkreis des Briefes als eine Erweiterung des Lehrkreises des Apostels zu betrachten wäre, dass er, nachdem er Andern die Kunde des Ev. mitgetheilt, auch diese seine Leser in den Kreis seiner Lehrthätigkeit gezogen hätte (*Lck. Düsterd. Myrb. Huth.* u. A.); ʿnicht würde der Ap. damit die Leser sich selber gegenübersetzen (auch *Ebr.*). Nach *de W* ist diese LA. durch das folg. *καὶ ὑμεῖς* veranlasst worden, indem man das dadurch bezeichnete Verhältniss auf das Vorhergeh. zurücktragen zu müssen meinte. Auch *Tschdf.* hat sie nicht. Aber die ZZ. sind überwiegend.' *ἵνα ἡμῶν*] *damit auch ihr* (wie andere Christen) *mit uns* Aposteln und andern Christen (nicht: *mit mir, Fr.*, was zu dem *καὶ - - ἡμετ.* nicht passt) *Gemeinschaft habet*, vgl. Vs. 7., nicht: *erlanget* (*Fr.*), weil ja die Verkündigung des Ap. nicht stiftend, sondern fortbildend ist (*Lck.*). *καὶ ἡμετέρα*] *unsere Gemeinschaft aber* ist. Ueber das bestimmende *καὶ - - δέ*, *et vero*, s. Anm. z. Joh. 6, 51. Der Ap. giebt die beiden Anhaltpunkte der christlichen Gemeinschaft an, welche nicht nur eine solche mit Gott, sondern auch mit J. Chr. ist, und macht auch hierin den Glauben an Christum als wesentlich geltend. — Vs. 4. *καὶ ὑμῖν*] *Und dieses* (diesen Brief, diese Ermahnung) *schreiben wir euch.* ʿ*ἡμεῖς* st. *ὑμῖν* (A*B *Lachm.*) ist neuerdings auch durch *Sin.* bezeugt. „Unpassend" (*Lck. de W.*) dürfte die LA. kaum zu nennen sein.' *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*] Die Wirkung, die vollendete christliche Gefühlsstimmung (Joh. 15, 11. 17, 13.) steht für die Ursache, die christliche Vollendung, die vollkommne Befestigung in der Gemeinschaft (Vs. 3.), welche der Zweck der apostol. Ermahnung ist.

ʿVorstehende Vss. sind eben so bedeutsam für die Stellung unseres Br. überhaupt, wie für die Anschauung von Chr., die zu Grunde liegt, insbesondere. Aus der Erkl. ergiebt sich: 1) dass vom hypostatischen Logos, obwohl die Gelegenheit nahe lag und die Gedanken auf ihn hinführten, nicht die Rede ist; 2) dass die objective oder principielle *ζωή*, wie sie in Chr. gedacht ist, von der abgeleiteten subjectiven, wie sie in den Gläubigen sich findet, weder im Ausdruck noch im Gedanken bestimmt abgetrennt ist, dass vielmehr beides in einander verschmilzt; 3) dass dennoch der Begriff der *ζωή* nahe daran

ist in's Persönliche (ἥτις ἦν πρὸς κτλ. Vs. 2. vgl. Joh. 1, 1.) hinüberzuschweben, ohne aber bestimmt als Hypostase aufgestellt zu sein. Ist dem so, so besteht ein eigenthümliches Verhältniss von Verwandtschaft und Verschiedenheit dieses Eingangs mit dem Prolog des Ev., welches zu eingreifenden Schlussfolgerungen berechtigt. Zunächst dass an die Stelle der Logosidee die der ζωή in Chr. auch nur treten konnte, beweist, dass jene nicht die eigentliche maassgebende für die johann. Grundanschauung des Ewig-Göttlichen in Chr. war, sondern dass sie als Form hinzugetreten ist zu ihrem bereits im Ap. vorhandenen und ihm wesentlicheren ethischen Inhalt, der ζωή. Dieser letztere tritt h. allein hervor, was theils in dem Bemerkten, theils in dem Zweck des Briefes seine volle Berechtigung hat — und das Metaphysische tritt h. nur in geringen Anklängen hinzu (πρὸς τὸν πατ. Vs. 2.). Im Prolog des Ev. dagg. wird das Göttliche in Chr. von seiner metaphysischen Seite aufgefasst und die sittliche Betrachtungsweise tritt dort hinzu (Vs. 4.), obwohl sie, und das ist sehr bezeichnend, auch dort, nachdem sie einmal in die Darlegung eingetreten ist, sogleich sich überwiegend, fast die Logosidee zurückdrängend, geltend macht. Ergiebt sich daraus nicht, dass das wahre Centrum der johann. Anschauung von Chr. nicht sowohl in der Idee des Logos als vielmehr in der der ζωή liegt? Der Umstand, dass das Objective und Subjective in der ζωή von Seiten des Ap. nicht streng geschieden ist, giebt übrigens eine beachtenswerthe Andeutung dafür, dass das apostolische Bewusstsein zum Ausgangspunkt einer speculativen Anschauung von Chr. nichts Anderes als die beseligenden einzigen Wirkungen desselben in dem apostol. Gemüth und seiner unmittelbar lebendigen Gemeinschaft mit Chr. gehabt hat; während andererseits die hypostatischen Prädicate, die der ζωή fast unwillkürlich h. beigelegt werden, davon überzeugen müssen, wie leicht, ja wie unentbehrlich es dem apostolischen Bewusstsein war, das Göttlich-Principielle in Chr. persönlich zu denken. So dient dieser Eingang wesentlich dazu, den Prolog des Ev. zu ergänzen. Zugleich wird man erkennen, dass die oberflächliche Verschiedenheit beider Eingänge vor der tiefern innern Gleichheit verschwindet, welche am Sichersten die Einheit des in beiden vorliegenden christl. Bewusstseins bewahrt, obwohl dieselbe von verschiedenen Gesichtspunkten aus (*Baur*, *Hilgfld.* u. A.) verkannt worden ist. Wie wenig an eine Nachahmung zu denken ist (*Baur*, vgl. dagg. *Grimm*), bedarf kaum der Erwähnung, und ebensowenig giebt dieser Eingang ein Recht zu der Annahme, dass der Standpunkt des Verf. unseres Br. ein früherer sei als der des Evglst. (*Hilgfld.* Lehrb. S. 353 f.).'

Erste Ermahnung.

Cap. I, 5 — II, 28.

I. 1, 5—2, 11. *Erinnerung an das Wesen der christlichen Gemeinschaft, dass sie im Lichte, in der Reinheit von Sünden, in der Haltung der göttlichen Gebote, in der Liebe besteht.* — Die Erhaltung und Mehrung der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist der Zweck der ganzen apostol. Lehrthätigkeit (Vs. 3.), und die vollkommene Befestigung in derselben der Zweck dieses Schreibens (Vs. 4.): der Ap. fand nun nöthig in einer Zeit der Verwirrung an das Wesen dieser Gemeinschaft zu erinnern, und beginnt daher Vs. 5—7. mit *den obersten Grundsätzen der heiligen Natur Gottes und der durch Heiligkeit bedingten Gemeinschaft mit ihm.*

Vs. 5. *καὶ ἐπαγγελία*] *Und das ist* (vgl. Joh. 1, 19.) *die Verkündigung.* ʻDie LA. der Codd. BCGK *Sin.* 40. 69. 137. v. a. Minuscc. *Theoph. Oecum.* Schol. ap. Mt.: *κ. ἔστιν αὕτη* ist zwar nicht von *Lachm.* u. *Griesb.*, aber von *Tschdf.* mit Recht aufgenommen; sie hat wenigstens eben so viel Gewicht als die von sämmtl. Genannten aufgenommene der Codd. ABGK *Sin.* (3. Hand) v. a. Minuscc. *Didym. Oecum.*: *ἀγγελία* st. *ἐπαγγελία*, welche von *Ew.* vorgezogen wird, nach *de W* hingegen bloss eine erleichternde Correctur zu sein scheint, indem *ἐπαγγελία* in seiner gew. Bedeutung *Verheissung* nicht passe, aber h. wie im classischen Sprachgebrauche und 3, 11. Var., viell. auch 2, 25. *Ankündigung* heisse. *Lck.* billigt die Conjectur *ἀπαγγελία*. Im *Sin.* ist zuerst und corrupt *αὕτη ἡ ἀπαγγελίας* geschrieben, dann aber *ἡ ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας* gegeben. *ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ*] näml. von Christo, ʻnicht: von Gott her (*Bmgt.-Cr.*)ʼ, schliesst sich an obiges *ὃ ἀκηκ.* Vs. 1. 3. an. *ἀναγγέλλομεν*] ʻrenuntiamus, ist sehr entsprechend von der apost. Verbreitung der ursprüngl. Offenbarungsbotschaft (*Lck. Düsterd. Huth. Ew.*), nicht in Bezug auf die im Ev. Joh. geschehene Verkündigung (*Ebr.*) gebraucht.ʼ *ὅτι - - ἐστίν*] *dass Gott Licht ist*, dass Licht sein Wesen ist, vgl. 4, 8.: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. φῶς* und sein Gegensatz *σκοτία* im sittlichen Sinne, vgl. Röm. 13, 12. Eph. 5, 8ff. 1 Thess. 5, 4.

Vs. 6f. Anwendung des Grundsatzes der Heiligkeit Gottes auf die Gemeinschaft, und zwar nach dem in demselben enthaltenen Gegensatze, mit Beziehung auf solche, welche Christen sein wollten ohne sich zu heiligen. *ἐὰν εἴπωμεν*] *Wenn* (wie es wohl vorkommen könnte) *wir* (feiner als: Manche) *sagen*, vorgeben, näml. indem wir den christl. Glauben bekennen, uns zur christl. Kirche halten. *κ. - - περιπατῶμεν*] *und dabei in der Finsterniss*, Unsittlichkeit, *wandeln. ψευδόμεθα κτλ.*] *so lügen wir und thun die Wahrheit nicht* — nicht gerade

Ausdruck der bewussten Heuchelei (*Mor. Bmgt.-Cr.*), aber auch nicht bloss des objectiven Widerspruchs zwischen dem Wesen und der Erscheinung (*Lck.*); denn es ist etwas Verschuldetes und Zurechenbares. ποιεῖν τὴν ἀλήϑ., *die Wahrheit thun*, d. i. 'was dem Wesen und Willen Gottes (*Huth.*), und das ist allerdings sachlich auch das', was dem Wesen der christl. Gemeinschaft (*de W.*) entspricht; etwas anders als Joh. 3, 21.: das thun, was den wahren sittlichen Gesetzen entspricht. ὡς - - φωτί] *Wie er* (Gott) *im Lichte*, gleichsam seinem Elemente, *ist*. 'Das *Sein* Gottes im Lichte sagt mehr als das menschliche *Wandeln*, Streben in ihm (*Bmgt.-Cr.*). Etwas Materielles und Räumliches (*Hilgfld.*) haftet der Vorstellung nicht an. „Was das Wesen Gottes ist (Vs. 5.), ist auch das Element seines Lebens" (*Huth.*).' κοινωνίαν - - ἀλλήλων] '*de W* erkl.: „*So haben wir Gemeinschaft unter einander*, näml. mit Gott; denn die christl. Gemeinschaft ist nur die wahre, wenn sie Gemeinschaft mit Gott ist." Dieser begründende Gedanke ist sehr wahr und die Mitbeziehung auf die Gottesgemeinschaft, die auch *Ew.* voraussetzt, ergiebt sich leicht aus Vs. 6., aber die Gemeinschaft mit Gott ist doch schon in ἐν τ. φ. περιπ. vorausgesetzt und darum diese Ergänzung fallen zu lassen (*Lck. Düsterd. Huth.*).' Die LA. μετ' αὐτοῦ ist Correctur.

Vs. 7. Ende — 2, 2. *Diese heilige Gemeinschaft besteht nun* e r s t e n s *in der Reinigung und Versöhnung durch den Tod Christi, deren wir uns durch Gewissenhaftigkeit und durch Vermeidung der Sünde theilhaftig machen.* Der Uebergang ist fliessend, aber es beginnt h. offenbar die nähere Entwickelung der Idee der Gemeinschaft, und zwar erstens nach der negativen Seite, als Reinigung von der Sünde. Der Gedanke an den Tod J. schliesst sich in *zweierlei* Beziehungen an den der Gemeinschaft an. *Erstens* war der Eintritt in dieselbe durch den Glauben an die im Tode J. geschehene Sünden-Tilgung und die Sünden-Vergebung bedingt. *Zweitens* war dieser Glaube die fortgehende Ergänzung und Läuterung der noch immer von Sünden befleckten christlichen Heiligung. Diese zweite Beziehung tritt h. am klarsten hervor. Der Ap. will sagen: Wenn wir im Lichte wandeln, so stehen wir in der wahren Gemeinschaft mit Gott und werden der Segnungen derselben theilhaftig. Freilich haben wir fort und fort noch mit der Sünde zu kämpfen; aber haben wir uns aufrichtig für das Lichtleben entschieden, so werden wir durch die Kraft des Todes J. immer reiner von Sünden. καὶ - - ἁμαρτίας] καί ist nicht *denn* (*Seml.*) 'und der ganze Satz nicht Begründung des vorhergehenden (*Sand.*), sondern, wenn man im Vorherg. die Gemeinschaft mit Gott versteht (s. oben), so knüpft es an die Idee der Gemeinschaft unmittelbar die fortgehende und höchste Vollendung derselben an (*de W.*); wenn man aber im 1. Gliede den Begr. der Gemeinschaft unter einander ausschliesslich festhält, so führt das καὶ die zweite Frucht des Wandelns im Lichte ein, die sich in der Sphäre jener Gemeinschaft vollzieht (*Düsterd. Huth.*).' τὸ αἷμα 'Ι. Χρ.] *der blutige Opfertod J.* (Hebr. 9, 14. Röm. 3, 25.) 'nicht allein die *Kraft* (*Bmgt.-Cr.*), sondern auch die *Art* des Todes J. bezeichnend, obwohl sonst

und auch hier sogleich hauptsächlich die erste hervorgehoben wird.' Die Wirkung desselben: καθαρίζει - - ἁμαρτίας, muss offenbar durch ein subjectives Aneignungsmittel vermittelt gedacht werden; und es fragt sich, welches h. zu denken ist? Nach dem Ap. Paul. ist es die πίστις, welche die rechtfertigende Gnade Gottes im Blute J. ergreift und das neue von Sündenschuld gereinigte Leben in Christo beginnt, aber dieser πίστις steht eine andere Aneignungsweise zur Seite: das der Sünde Absterben in und mit Christi Tode (Röm. 6.) und die aus dem Glauben entspringende fruchtbare Liebe; und diese zweite Aneignungsweise ist mehr fortgehend, während die πίστις den Eintritt ins christliche Leben bezeichnet, obschon auch sie immer fortwirken muss. Hier wird die Wirkung des Todes J. als fortgehend gedacht (καθαρίζει), sowie die christliche Gemeinschaft als schon gestiftet und bestehend. Und daher findet *Lck.* in unsrem Satze „die durch den Eifer in der christlichen Heiligung bedingte immer ungehemmtere Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi" (mithin die zweite paulin. Aneignungsweise): der Gedanke der Sündenvergebung liege nicht darin; Joh. unterscheide das καθαρίζειν von der Sündenvergebung Vs. 9., wodurch die Sündenschuld aufgehoben werde. Allein Vs. 8 — 2, 2. ist nur eine Analyse des Inhalts unsres Satzes, welcher in tiefer Zusammenfassung sowohl die versöhnende als heiligende Kraft des Todes J., sowohl die gläubige als sittliche Aneignung desselben in sich schliesst. Wer in der christlichen Lichtgemeinschaft steht, der wird, im gläubig-liebenden Hinblicke auf den Tod J., so oft ihn eine Sünde überrascht, darin Versöhnung, aber zugleich die Kraft finden, der Sünde immer mehr zu widerstreben. 'Während *Lck.* (s. vorh.) *Düsterd. Ebr. Myrb. Huth. Ew.* den Ausdruck nur von der fortgehenden Sündentilgung verstehen, beziehen ihn *Bmgt.-Cr. Erdm. Weiss* S. 160. u. A. nur auf die Sündenvergebung.'

Vs. 8—2, 2. Entwickelung des Gedankens der Reinigung von Sünden durch das Blut J. Sie ist dadurch bedingt, dass man *mit lauterer Gewissenhaftigkeit seine Sünden erkennt* (Vs. 8. 10.), *bekennt und bereut* (Vs. 9.) *und sich vor der Sünde hütet* (2, 1.); *wer aber* (bei dieser Gewissenhaftigkeit) *dennoch sündigt, kann bei Christo Fürsprache und Versöhnung finden* (2, 1. 2.). — Vs. 8. Gegen die Unlauterkeit und Selbsttäuschung, nicht anerkennen zu wollen, dass man immerfort sündigt. ὅτι - - ἔχομεν] *dass wir nicht* (auch jetzt noch) *Sünde haben*, mit Sünde behaftet sind. Falsch verstehen es die Socin. *Grot. Löffler* (kirchl. Genugthuungslehre) von den vor dem Christenthum begangenen Sünden, wogg. *Calov. Lck.* ἡ ἀλήθ. - - ἡμῖν] '*Die Wahrheit* als Princip unseres Lichtlebens (*Düsterd. Huth.* u. A.), nicht bloss *die Wahrhaftigkeit* der Selbstkenntniss und Selbstprüfung, die Lauterkeit (*de W.*, ähnl. *Ew.*) oder auch der Wahrheitssinn (*Lck.*), *ist nicht in uns*.'

Vs. 9. Zum Erkennen der Sünde muss nun das (reuige und gläubige) Bekennen derselben kommen: es wird damit sowohl die Strenge der Gewissenhaftigkeit gefordert, als auch eine Ermunterung zum Glauben gegeben. ἐὰν ὁμολογῶμεν] '*wenn wir bekennen*, wie

auch das Gegentheil Vs. 8. sich als Bekenntniss (*ἐαν εἴπωμεν*) äussert; nicht: *erkennen* (*Bmgt.-Cr.*), was nur die Voraussetzung ist von jenem.' *πιστός ἐστι κ. δίκαιος*] sc. *θεός* (d. M.), „denn dieser," sagt *de W.*, „nicht Christus, ist das Hauptsubj. von Vs. 5. an; auch ist Gott eig. der Sünden Vergebende und Christus nur der Mittler; endlich kommt das *πιστὸν εἶναι* von Gott vor 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24." 'Gegen den ersten Grund will es wenig besagen, dass in *αἷμα Ἰ. Χρ.* Vs. 7 J. Chr. oder vielmehr sein Blut das Hauptsubject eines Nebensatzes ist (*Sand.*); gewichtiger ist, dass Vs. 8 ff. den Gedanken jenes Nebensatzes Vs. 7. entwickeln, also auch Chr. als Hauptsubj. dieser Vss. gedacht werden kann, um so mehr, da Vs. 9. in *καθαρίσῃ κτλ.* dasselbe Präd. wie Vs. 7. gebraucht ist, also auf Chr. hinzuweisen scheint; der dritte Grund lässt sich gleichfalls nicht leugnen, wird aber sehr geschwächt durch 2, 1., wo *δίκαιος* von *Ἰ. Χρ.*; durchschlagend ist allein der zweite: Hebr. 9, 14. ist anderer Art (vgl. *de W.'s* Bemerkk. zu d. St.) und beweist nichts. Eine Beziehung des *αὐτός* auf Gott und Chr. in Eins (*Sand.*) ist gänzlich unstatthaft.' Dass nun der *Glaube* (*πίστις*) an Sündenvergebung auf die *Treue* (*πίστις*) Gottes, 'möge man diese auf die Segensverheissung in der Berufung (*Huth.*) oder auf das gottverwandte Lichtwesen, das in uns waltet (*Ebr.*), oder auf die Versprechungen des A. T. (*Ew.*) beziehen', gegründet wird, liegt in der Wechselbeziehung dieser Begriffe; *δίκαιος* aber schliesst sich nur an *πιστός* an, weil die Gerechtigkeit und Treue verwandt sind (*Calv. Lck.*), 'oder noch schärfer, weil jene sich auch da äussert, wo es auf die Güte Gottes besonders ankommt und er dem, der die Bedingung erfüllt, seine Sünden vergiebt, was sich denn auch unmittelbar anschliesst (*Nitzsch* System etc. S. 170. *Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd. Huth.*)' Es heisst aber nicht *gütig* (*Grot.*), bezieht sich auch nicht auf die paulin. Rechtfertigungs- und die kirchliche Genugthuungslehre (*Bez. Calov.*). *ἵνα ἀφῇ κτλ.*] *ἵνα* steht *τελικῶς* wie Joh. 8, 56. 12, 23.: in der göttlichen Treue liegt das Gesetz oder der Wille die Sünden zu vergeben; vgl. *Win.* §. 53. S. 409. *ἁμαρτία* und *ἀδικία* zwei verschiedene Formen desselben Begriffs (*Lck.*). *ἀφιέναι τὰς ἁμ.* und *καθαρίζειν ἀπ. π. ἀδ.* unterscheidet *Lck.* so, dass jenes sich mehr auf das Vergangene, dieses auf das Zukünftige, die Heiligung des Menschen, beziehe; eher bezieht sich jenes auf einzelne begangene Sünden, dieses auf alle Sünden, auf die Macht und Herrschaft der Sünde. 'Nach *Weiss* ist h. die Sünde und die Befleckung, die sie bringt, nach *Düsterd. Huth.* u. A. die Erlassung der Schuld und die heiligende Ueberwindung der immer wieder sich regenden Sündhaftigkeit gesondert gedacht.'

Vs. 10. Die Unlauterkeit seine Sünden nicht zu erkennen ist zugleich freche Verachtung der göttlichen Wahrheit. *ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν*] bezieht sich auf einzelne begangene Sünden, *ἁμ. οὐκ ἔχ.* Vs. 8. auf die factische Sündenschuld. *ψεύστην κτλ.*] *wir machen ihn zum Lügner*, indem wir die in seinem Worte enthaltene Wahrheit, dass alle Menschen, 'also auch die Christen (*Huth.*)', Sünder sind, leugnen, 'nicht: indem wir den für unwahrhaft erklären, der Sünden-

vergebung zugesagt hat (*Bmgt.-Cr.*) — die Aussage Gottes, an die gedacht wird, kann sich wegen des unmittelbar Vorhergehenden (οὐχ ἡμαρτ.) nur auf das Sünder-Sein der Menschen beziehen. Unter dem Worte Gottes versteht *de W.* (auch *Ew.*) mit *Grot.* das A. T. und denkt an Aussprüche wie Ps. 14. Jes. 59, 2—15. In der That muss diess Joh. 5, 38. wegen der dortigen Situation verstanden werden. Da indess 2, 5. 14. (vgl. Vs. 24.) der Begriff erweitert gebraucht ist, so ist besser mit *Lck. Bmgt.-Cr. Düsterd. Huth.* an die ganze Offenbarung, das Evangelium J. mit inbegriffen, zu denken (vgl. das μετανοεῖτε und Stt. wie Röm. 1, 18 ff.). Zu weit aber wird der Begr. ausgedehnt, wenn man „die Selbstauskündung des Wesens Gottes" in Wort und That (*Ebr.*) versteht und auch den Logos (Joh. 1.) mit einschliesst. Das ποιεῖν zeigt eine „gewisse vorwurfsvolle Bitterkeit" (*Düsterd.*). κ. - - ἐν ἡμῖν] *und sein Wort ist nicht in uns*, wir haben es nicht lebendig als Princip in uns aufgenommen. Vgl. Joh. 5, 38.

2, 1. τεκνία] auch 2, 12. 28. 3, 7., liebevolle Anrede, die nichts für das Alter des Schreibenden beweist. ταῦτα κτλ.] *dieses*, diese Ermahnung zur Selbstkenntniss und Reue, nach *Düsterd. Huth.* u. A. alles Bisherige, *schreibe ich euch*: ἵνα κτλ.] *dass ihr nicht sündigt;* denn je mehr man sich selbst betrügt u. s. w., desto mehr sündigt man; hinwiederum ist die rechte lautere Gewissenhaftigkeit auch mit Sündenscheu verbunden. Gegen das Missverständniss von Vs. 10., als sei die Sünde etwas Unvermeidliches (*Lck.*) oder Gleichgültiges (*Ew.*), ist diess wohl nicht geschrieben. Mit ἐάν τις ἁμάρτῃ bis Vs. 2. περὶ ὅλου τοῦ κόσμου hebt der Ap. den in den WW. καὶ τὸ αἷμα κτλ. Vs. 7. liegenden Gedanken der Versöhnung als abschliessend und vollendend heraus; jedoch anfangs in anderer Vorstellungsweise, näml. dass J. unser *Fürsprecher*, *Sachwalter* bei dem Vater sei. παράκλητος h. etwas anders als Joh. 14, 16., näml. in Beziehung auf das göttliche Gericht, dessen Strenge J. durch Fürsprache oder Fürbitte (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25.) mildert. So braucht *Philo* παράκλητος und ἱκέτης vom Logos als dem Fürbitter für die Sünden der Menschen bei Gott: *Carpz.* exercitatt. in ep. ad Hebr. e Philone p. 155. 343. *Lösn.* Observatt. in N. T. e Phil. ad h. l. Bibl. Dogm. §. 156. Not. i. Die etwas andere Wendung, die h. im Begriff des παράκλητος liegt, ist nicht ohne Einfluss auf die ganze Idee. Im Ev. bezeichnet dieselbe den wirksamen Beistand auf Erden, hier den in Himmel: dort ist es darum der Geist, hier der erhöhte Chr., die denselben Namen tragen. Beides besteht neben einander, beides beruht auf derselben ununterbrochenen lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Chr., beides kann sich gleich unmittelbar aus dieser entwickeln. Desshalb braucht die Vorstellung, die wir h. finden, nicht frühzeitiger zu sein als die des Ev. (*Hilgfld.*), und noch weniger weist sie auf eine missverstandene Nachahmung derselben (*Baur*) hin. Vielmehr schliesst gerade die Benennung ἄλλος παράκλ. Joh. 14, 16. stillschweigend die Voraussetzung ein, dass J. selbst auch ein παράκλητος sei und bleibe, und im Ev. ist auch ausdrücklich seine Fürbitte zur Bedingung gemacht (14, 16.). So wird der Ausspruch des

Ev. durch die Idee des Br. erst recht verständlich und ergänzt.' δίκαιον] *den Gerechten* oder wegen Mangel des Art. *als einen Gerechten.* Nur ein Gerechter kann Fürsprecher wie Versöhner sein. Die in menschlichen Verhältnissen geltende Fürbitte wird nach anthropopathischer Vorstellung, aber nach der Idee der Gemeinschaft, nach welcher theils die Unschuldigen für die Schuldigen leiden (wie auch Christus), theils die Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Bessern den Mangel der Uebrigen gleichsam bedeckt und den Ausschlag zum Heile giebt, nicht ohne eine gewisse Wahrheit auf das sittliche Zurechnungs-Verhältniss der Menschen zu Gott übergetragen; und im A. T. üben Fromme wie Abraham (1 Mos. 18, 23 ff.), Samuel (1 Sam. 12, 19.), und in der jüd. Christologie der Messias (Targ. Jonath. ad Jes. 53.) das Recht der Fürbitte bei Gott aus. Das Fürsprecheramt Christi ist nur die Fortsetzung (und, subjectiv gefasst, die Aneignung) seiner im Tode gestifteten Versöhnung, oder die Verknüpfung der Idee des verherrlichten und des leidenden Messias: daher auch der Gedanke, dass er *Versöhnung*, ἱλασμός = ἱλαστήριον (Röm. 3, 25.), *Sühnopfer*, für unsre Sünden sei, als Folie sich unterlegt. ἱλασμός] 'ist entw. = ἱλαστήριον (Röm. 3, 25.) Sühnopfer (*de W Lck.*), oder = expiatio, Abstractum, Versöhnung nicht unmittelbar (*Reuss, Myrb.*), sondern durch Sühnung (*Düsterd. Huth. Ew.*); dann aber ist das Abstractum nicht für das Concretum = ἱλασκόμενος gesetzt (*Bmgt.-Cr.*), sondern das Abstractum ist umfassender, intensiver; vgl. 1 Cor. 1, 30. Mit Nothwendigkeit liegt die Opferidee wie die der büssenden Stellvertretung (also die erste Bedeutung) allerdings nicht in diesem W. (*Reuss*), aber theils περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, was gewiss nicht von der Menschheit nach (*Bmgt.-Cr.*) sondern neben (*Lck.*) einander zu verstehen ist, theils und namentlich 1 Joh. 3, 5. setzt dieselbe voraus.' καὶ ἐστι] ist nicht so zu verbinden: *Und er selbst* (der Gerechte, der Paraklet) *ist zugleich unser Sühnopfer* (*Lck.*), sondern, sowie αὐτός auf das vorhergeh. Subj. zurückweist, so führt der ganze Satz durch das zugleich anknüpfende und bestätigende καί (*und ja*) die besondere Vorstellung der παράκλησις auf die allgemeine der Versöhnung zurück. Wegen des ἐστί lässt sich ἱλασμός nicht bloss auf den Opfertod J. beziehen, sondern schliesst als allgemeinere Idee die Fürsprache als die fortgehende Versöhnung mit ein (*Rickl. Düsterd.*). οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου] Letzteres st. περὶ τῶν τοῦ κόσμου, vgl. Joh. 5, 36. *Win.* Gr. §. 63. II. S. 509. Gegensatz nicht zwischen Juden und Heiden (*Cyr. Maccov.* b. *Calov.*), sondern zwischen Christen und Nichtchristen (auch *Düsterd. Huth. Ew.*).

2, 3—11. Diese Gemeinschaft besteht *zweitens in der Haltung der Gebote Gottes und insbesondere des Gebotes der Liebe.* Vs. 3—6. *Von der Haltung der Gebote Gottes.* — Vs. 3. ἐν τούτῳ γιν.] *daran erkennen wir*, das ist das Merkmal, vgl. Joh. 13, 35. ὅτι - - αὐτόν] *dass wir ihn*, Gott (nicht: Christum, *Luth. Grot. Calv. Beng. Sand. Myrb. Erdm.* 'wegen des ἐκεῖνος Vs. 6., was erst und zwar als fast constante Bezeichnung Christum bedeutet, wofür 3, 3.

deutlich spricht'), *erkannt haben;* diess ist die Bezeichnung der Gemeinschaft mit Gott von einer besondern Seite, näml. der Erkenntniss, aber nicht des Verstandes, sondern auch des Herzens, indem nach 4, 7f. die Erkenntniss Gottes durch Liebe bedingt ist, und Vs. 5. ebenfalls die Liebe Gottes als zum γινώσκειν gehörig erscheint; ja die Thatkraft wird auch dabei vorausgesetzt, weil das Halten der Gebote zur Bedingung gemacht wird. Der Sache nach gleichbedeutend ist ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν Vs. 5. Falsch *Carpz. Lang.: dass wir ihn lieben;* denn γινώσκειν hat ebensowenig als יָדַע diese Bedeutung. — Vs. 4. Aehnl. 1, 8. — Vs. 5. λόγος] = ἐντολαί Vs. 3 f. ἀληθῶς τετελείωται] *in dem ist in der That die Liebe Gottes vollkommen.* ἀληθῶς wahrsch. durch das vorhergeh. ἀλήθεια veranlasst, ist mit Nachdruck vorangestellt (vgl. Joh. 8, 31., dagg. Joh. 17, 8.) 'und drückt nicht eine Qualität (*Ebr.*), sondern die Wirklichkeit (*Düsterd. Huth.*) des τελειοῦσθαι der Liebe aus.' ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, *die Liebe zu Gott,* 2, 15. 3, 17. 4, 12. 5, 3. (anders 4, 9.); nicht: die Liebe Gottes zu uns (*Calov. Beng. Sand.*), 'denn abgesehen davon, dass dann die Liebe Gottes zu den Menschen in ihnen auch als eine möglicher Weise unvollkommene vom Ap. gedacht sein müsste, so hätte er sicher, und einzig dem dadurch entstandenen Gedanken adäquat, schreiben müssen: ὅτι αὐτὸς ἐν ἡμῖν ἐστι, wie 4, 13., nicht umgekehrt; auch nicht: das gegenseitige Liebesverhältniss zwischen Gott u. M. (*Ebr.*), denn diess ist zwar Voraussetzung, aber liegt nicht im Ausdruck.' τετελείωται nicht *vere obtinet* (*Bez. Carpz. Lang.*), 'nicht *perfectum regimen nactus est* (*Beng. Sand.*), nicht *mettre en exécution* (*Beza*), *verwirklichen* (*Ebr.*)', sondern von der idealen jedem Christen anzustrebenden Vollkommenheit zu verstehen (*Calv.*), sowie der Ap. überhaupt vom idealen Standpunkte aus schreibt, vgl. 3, 6. 9. u. a. Stt. 'Wahr ist, dass der Christ immer nur im Wachsthum dazu begriffen ist (*Ebr.* u. A.), aber „der absolute Begriff τηρ. τ. λ. (Vs. 3.) fordert zu seinem Gegenbild einen ebenso absoluten Begriff" (*Huth.*).' ἐν τούτῳ γινώσκ.] 'nämlich am Halten der Gebote (*Düsterd. Ebr. Huth.*). Die Bethätigung nach dem Willen Gottes lässt erkennen das Sein in Gott. Die Beziehung auf Vs. 6., die *Ew.* wieder vorzieht, ist schwerfälliger.' ἐν αὐτῷ ἐσμ.] 'zusammenfassend: „Erkenntniss und Liebe Gottes ist Sein in Gott."' — Vs. 6. Die Gebote Gottes sind im Vorbilde Christi dargestellt: daher muss, *wer in ihm* (Gott) *leben will* (μένειν das bleibende εἶναι, die Gemeinschaft), *so wandeln, wie jener* (ἐκεῖνος, Christus) *wandelte.* 'Vs. 4—6. bez. lauter Beziehungen des Menschen zu Gott, was zugleich ein neuer Beweis dafür ist, dass ἀγάπη τοῦ θεοῦ Vs. 5. auch eine solche, also obige Erklärung die richtige ist.'

Vs. 7—11. *Vom Gebote der Liebe.* — Vs. 7. ἀδελφοί] ABC *Sin.* mehr. Minuscc. Vulg. u. a. Verss. KVV. *Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.:* ἀγαπητοί. Der Ap. hebt mit dieser Anrede das nun Folg. nachdrücklich heraus. οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν] Die sich aufdringende Anspielung an Joh. 13, 34., die auch in der Parallelst. 2 Joh. 5. Statt findet; die Gewohnheit des Ap., gern von

der ἐντολή der Liebe insbesondere zu sprechen (3, 11. 23. 3, 21. vgl. Joh. 13, 34. 15, 12. 17.), und zwar von den allgemeinen sittlichen Geboten auf sie überzugehen (3, 11. 23. 4, 7. Joh. 15, 12.), der Parallelismus von 3, 11. und der Umstand, dass Vs. 9 ff. wirklich von der Bruderliebe die Rede ist, rechtfertigen die althergebrachte Erkl. vom Gebote der Liebe (*Theoph. Oecum. Schol. Calv. Grot. Wlf. Knpp. Bmgt.-Cr. Baur, Hilgfld. Sand. Myrb. Erdm. Ew. Weiss* S. 166.), während die Erkl. von der Nachfolge Christi oder dem ganzen sittlichen Gehalte des Ev. (*Calov. Bez. Hamm. Schtt.* Opusc. II. 267. *Rickl. Lck.*) das gegen sich hat, dass, nachdem von den ἐντολαῖς Gottes die Rede war, es nicht schicklich ist unter dieser ἐντολή ein so allgemeines Gebot zu verstehen, zumål da auf diese Weise kein rechter Zusammenhang zwischen Vs. 8. u. 9. entsteht; auch dass man nach ihr die Beiww. οὐ καινή und καινή nicht recht begreift: nur die WW. ἡ ἐντολὴ παλαιὰ κτλ. sind ihr günstig. ʽ*Düsterd. Huth.* suchen diese beiden Ansichten dadurch zu vereinen, dass sie unter ἐντολή nicht ein einzelnes Gebot, sondern das der Nachfolge Chr., unter dieser aber eben die volle Bruderliebe verstehen. Diese ist aber wohl ein Hauptmoment, jedoch nicht die volle Erfüllung jener. Falsch ist es auch die „Verkündigung, dass Gott Licht ist“ (*Ebr.*), welche keine ἐντολή ist, darunter zu verstehen.’ Was nun das Präd. οὐ καινή = παλαιά und καινή betrifft, so steht zuvörderst fest, dass sie einem und demselben Gebote in verschiedener Hinsicht beigelegt werden. Das erstere ist erst negativ und zwar in offenbarer Anspielung an Joh. 13, 34., sodann positiv bestimmt, und zwar genau erklärt durch ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς, welches nicht hergebrachter Weise vom A. T. und dem dort befindlichen Gebote der Liebe, ʽauch nicht als das Gebot von Anbeginn der Menschheit, das Gebot der allgemeinen Menschenvernunft (damit stimmt nicht die Erkl. ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς, in welcher ἀπ' ἀρχ. seine bestimmte Begrenzung durch das ἔχειν der Angeredeten empfängt), wie *Bmgt.-Cr.* nach *Aug. Oecum.* will,’ sondern (wie bei der andern Erkl.) wie 3, 11. vom Anfang des christlichen Lebens (Vs. 24.) zu verstehen ist (*Calv.* auch *Ew. Sand. Neand. Düsterd. Erdm. Myrb. Huth.*). ἡ ἐντολὴ - - ἀπ' ἀρχῆς] *das* (dieses) *alte Gebot ist das Wort* (Hauptinhalt desselben), *das ihr gehört von Anfang.* Bei der Wichtigkeit, welche das Gebot der Liebe für den Ap. hatte, konnte er es wohl auf diese Weise kenntlich machen. (Man denke an die Anekdote b. *Hieron.* ad Gal. 6., dass der alte Joh. in jeder Versammlung nichts als die Worte gesprochen habe: Kinder, liebt euch!) Jedoch kann auch λόγος wie ἀγγελία 3, 11. gebraucht sein. ἀπ' ἀρχ. fehlt in ABC *Sin.* mehr. Minuscc. Vulg. al. *Lachm. Tschdf.* T. *Sand.*, und ist wahrsch. Glossem (wogg. *Ew.*). Der ganze Satz, nur zur Erkl. des ἣν εἴχετε κτλ. dienlich, hat die Natur eines Glossems. Die ganze Wendung, das Gebot nicht neu zu nennen, ist wie die ähnliche 1 Thess. 4, 9.: περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν· αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε κτλ. zu fassen (*Knpp.*), doch darin verschieden, dass darin eine Anspielung an Joh. 13, 34. liegt, sodann dass dadurch das Gebot als ein Hauptbestand-

theil des Ev. wichtiger gemacht werden soll. 'Hilgfld. S. 362. findet in dem ἔχειν, ἀκούειν ἀπ' ἀρχῆς eine Nöthigung dafür, dass zur Zeit der Abfassung des Br. die Zeit des ersten Christenthums schon in weiter Ferne zurücklag. Aber gerade das Umgekehrte ist der Fall, da die Worte: was *ihr* habt (gehört habt) vom Anfang des Christenthums, in dieser Form nur gesagt werden konnten, wenn den Angeredeten dieser Anfang noch im Bewusstsein, noch nicht daraus entschwunden war. So ist gerade diess Wort ein Beweis, dass der Br. nicht über die apostolische Zeit hinaus, ja kaum in deren letzten Theil verlegt werden darf.'

Vs. 8. πάλιν - - ὑμῖν] *Wiederum* — 'πάλιν gehört zu ἐντολ. καινήν (*Bmgt.-Cr. Düsterd.*), nicht zu γράφω (*Lck. de W. Huth.*)' — *ein neues Gebot schreibe ich euch*, scheinbar den WW. nach ein anderes; denn es heisst nicht: *wiederum ein neues Gebot nenne ich es;* nur die stillschweigende Voraussetzung macht diess Gebot zu demselben, von dem vorher die Rede ist. Warum aber giebt er jetzt demselben Gebote das Beiwort „neu"? Nicht weil er es ihnen von neuem einschärfen will (*Knpp.*) 'oder es jetzt von Neuem schreibt (*Huth.*)' oder weil es immer wieder von vorne zu üben (*Calv.*) 'oder in Chr. erfüllet sei (*Sand.*)', sondern in Gemässheit von Joh. 13, 34. und nach Analogie des Beiworts παλαιά, das sich auf den Anfang des christlichen Lebens bezog, in entsprechender Beziehung auf die Erneuung eben dieses Lebens (ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κτλ.), so dass das Beiwort im Wesentlichen denselben Sinn wie Joh. 13, 34. hat, aber nur gleichsam aufgefrischt und den Lesern näher gelegt ist. „Das Gebot der Liebe ist euch ein altes längst bekanntes, denn es macht den Hauptinhalt des evang. Wortes aus; aber (sowie es überhaupt als ein neues von Christo geoffenbart ist) so ist es auch insbesondere für euch, die ihr an der Erneuung des Lebens Theil nehmet, ein neues." *Lck.*, der ungefähr ebenso erklärt, findet den Zweck dieses Gedankenspiels darin, der natürlichen Trägheit zu begegnen, welche leicht vor dem Neuen erschrickt. „In dieser Beziehung sagt Joh.: das, wozu ich euch verpflichte Vs. 6., ist nichts Neues für euch; ihr habt diese Verpflichtung in dem Augenblicke, wo ihr Christen wurdet, übernommen; ich erinnere euch also nur an ein altes Gebot. Fährt nun Joh., sich corrigirend (?), Vs. 8. so fort: „Wiederum schreibe ich euch ein neues Gebot", so kann der paränetische Sinn und Zweck nur dieser sein, dass, wenn das παλαιόν des Gebotes etwa dazu beitragen sollte die Bedeutung desselben zu verringern, die Leser erinnert werden sollen, dass für die Welt das Gebot allerdings ein neues sei, das Tugendleben in einer bis dahin nicht gekannten Vollkommenheit darstellend." Wir aber haben in Anschliessung an Joh. 13, 34. und bei der Voraussetzung, dass das καινόν des Gebotes das eig. Präd. ist, den Vortheil, die Verneinung desselben nur als einen Neben- oder Uebergangsgedanken, die Bejahung desselben hingegen als den Hauptgedanken, welcher im Hinblick auf die *neue Schöpfung* des Christenthums zur Haltung des Gebots ermuntern soll, zu betrachten. 'So *de W.* u. ähnl.

Neand., während *Düsterd.* mehr das Zeitverhältniss betonend die Neuheit des Gebots darin findet, dass dasselbe im Hinblick auf die vorchristliche Zeit der Leser als ein wesentlich christliches, also neues erscheint; aber auch dann liegt die Neuheit doch zugleich in der Eigenthümlichkeit seines Inhalts. Nach *Ew.* ist es ein neues, weil seine Wahrheit wie ewig so auch jetzt wieder (wo das Heidenthum vor dem Lichte des Christenthums verschwindet) von Neuem sich bestätigt.' ὅ ... αὐτῷ] *was* (näml. dass ich euch mit dem Liebesgebote ein neues Gebot schreibe) *wahr ist in ihm* (Christo) *und in euch*, d. h. es ist neu, insofern Er ein neues Leben geschaffen hat, und insofern ihr in diesem neuen Leben stehet (*Mor. Lck. Rickl. Erdm.*). ἐν vom Gegenstande, *woran* etwas wahr, als wahr zu erkennen (Vs. 3.) ist. Die LA. ἡμῖν st. ὑμῖν ist nicht genug beglaubigt, ändert aber den Gedanken nicht. ὅ ἀληθές für ἡ ἀληθής als Apposition zu ἐντολήν zu nehmen (ein neues Gebot schreibe ich euch, das was wahr ist) und das ἀληθές auf den Inhalt des Gebots zu beziehen (gew. Erkl. *Knpp. Schtt. Fr. Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd.*), hat grammat. Schwierigkeit, und passt nicht zum Folg. '*Huth. Ew.* fassen ὅ ἐστιν ... ὑμῖν als Object zu γράφω und ἐντολὴν καινήν als Acc. der näheren Bestimmung. An sich ist diese Construction einfach und klar, aber sachlich hat sie Schwierigkeit. Nach *Huth.* wäre der Sinn: was in Chr. und in euch bereits verwirklicht ist, schreibe ich euch als ein neues Gebot; aber das Auffallende dieser Redeweise wird durch den Hinweis auf Vs. 21. nicht gemildert. *Ew.* nimmt ἐν αὐτῷ wider die Gewohnheit vom Worte Gottes und das ἐν ὑμῖν davon, dass die Leser es als wahr aufgenommen hätten. Nach *Ebr.* soll der Relativsatz ὅ κτλ. eine vorausgehende Apposition zu ἡ σκοτία κτλ. sein (?).' ὅτι ἡ σκοτία κτλ.] 'Jedenfalls nicht *declarativ* den Inhalt der ἐντολή angebend (*Beng. Ebr.*), was schon der Begriff ἐντολή nicht zulässt (vgl. *Huth.*), sondern *begründend* (auch *Düsterd. Huth. Ew.*) zu nehmen: *denn die Finsterniss vergehet und das wahre Licht scheinet schon.* Der Satz bezeichnet, und zwar dem Grundsatze, von welchem der Ap. 1, 5. ausgegangen, gemäss, die neue sittliche Schöpfung, welche Christus (das wahre Licht, Joh. 1, 9.) vollbringt, an welcher die Leser Theil nehmen (daher das Praes.) 'und vor welcher die Finsterniss bereits im Vergehen begriffen ist. Begründet aber wird damit nicht sowohl der Umstand, dass der Ap. das Gebot von Neuem schreibt (*Huth.*), sondern die doppelte Beziehung, die vorher der Neuheit des Gebotes auf Christum und die Leser gegeben ist; aber weder das ἐν αὐτῷ allein (*Bmgt.-Cr.*) noch das ἐν ὑμῖν allein (*Knpp. Lck. Grimm*): gegen jenes ist Vs. 10 f., wo die Befolgung des Gebotes der Liebe gleichgestellt ist dem Wandel im Lichte, auch ist es schon desshalb unwahrscheinlich, da gerade in ἐν ὑμῖν das neu hinzugekommene Moment ohne Begründung bleiben würde; gegen dieses aber ist, dass in dem begründenden Satze selbst τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν energisch auf ἐν αὐτῷ zurückweist und auch sonst nichts vorliegt, um dieses Moment von der Begründung auszuschliessen. Das ἐν αὐτῷ kehrt wieder im zweiten Theil: καὶ τὸ φῶς κτλ., das ἐν ὑμῖν

mehr in ἡ σκοτία κτλ., weil jenes immer von Chr. gilt, dieses Letztere immer unter den Menschen zu geschehen hat. Es lässt sich recht wohl denken, dass der Ap. mit dem einen Theil der Begründung mehr dieses, mit dem anderen mehr jenes Glied des zu begründenden Satzes im Auge gehabt hat (geg. *Düsterd. Huth.*), nur ist der begründende Satz allgemeiner als der Gedanke, auf den er sich bezieht. Eine Hindeutung auf die ἐσχάτη ὥρα (Vs. 18.) h. zu finden (*Rickl. Huth.*) ist durch ἤδη nicht genug berechtigt.' Parallel ist Röm. 13, 12.: „Die Nacht ist vergangen, und der Tag hat sich genähert." — 'Gegen *Baur's* Ansicht, dass d. St. nur eine verunglückte Nachahmung von Joh. 13, 34. sei, vgl. die Bemerkk. von *Grimm* St. u. Kr. 1849. S. 293.'

Vs. 9f. entspricht 1, 6f., nur dass h. die Anwendung auf das Hauptstück des Lichtlebens, die Liebe, gemacht wird. ὁ ἀδελφός ist nicht = ὁ πλησίον, denn es ist von der Bruderliebe der Christen (die aber die ganze Welt zu durchdringen bestimmt ist) die Rede (*Lck. Huth.* u. A.). μισεῖν] der Gegensatz des ἀγαπᾶν. Joh. kennt nach *Lck.* z. 3, 15. wie überhaupt keine sittlichen Mittelstufen, so keinen wesentlichen Unterschied zwischen οὐκ ἀγαπᾶν und μισεῖν. Bekanntlich ist der Gegensatz von μισεῖν und ἀγαπᾶν in der biblischen Vorstellungs- und Redeweise gew. (Matth. 6, 24. Luk. 14, 26. Joh. 12, 25. Röm. 9, 13. 1 Mos. 29, 31.); jedoch ist h. u. besonders 3, 15. bei μισεῖν nicht bloss ein Mangel der Liebe, sondern etwas Positives, ein selbstsüchtiges Uebelwollen u. dgl. zu denken. ἐν τῷ φωτὶ μένει] 'er *bleibt* im Lichte, es sind also Gläubige als Leser vorausgesetzt (*Lck.*). Eine Rückwirkung der christlichen Bethätigung auf das christliche Sein ist h. wahrscheinlich vorausgesetzt.' καὶ ἔστιν] *und bei ihm* (für ihn; '*Huth. Ew.* betonen das: *in* ihm') *giebt es keinen Anstoss* (Anlass zum Straucheln, Sündigen), 'näml. für ihn selbst (*Düsterd. Huth. Ew.*), nicht für Andere (*Ebr.*)', vgl. Joh. 11, 9 f. auch über das ἐν αὐτῷ. — Vs. 11. Wer hingegen in der Finsterniss des Hasses wandelt — ἐστί u. περιπατεῖ bezeichnet *affectum*, 'noch besser *habitum* (*Sand.*)', et *actum* (*Grot.*), Sein, Richtung und Thätigkeit, und letzteres gehört zugleich zur Ausführung des Bildes (*Lck.*) —, weiss nicht wohin er geht, ist geblendet (und strauchelt, ja stürzt ins Verderben).

II. Auf diese Erinnerung an das Wesen der christlichen Gemeinschaft folgt nun 2, 12—28. eine *Ermahnung*, und zwar nach einer nachdrücklichen *Ansprache an die Leser*, wodurch ihr christliches Bewusstsein geweckt und gehoben werden soll, Vs. 12—14., eine *Warnung vor der Weltliebe*, Vs. 15—17., eine *warnende Hinweisung auf gewisse Irrlehrer, welche den* (rechten) *Glauben an Christum nicht bekennen*, Vs. 18—23., eine *Ermahnung an Christo festzuhalten*, Vs. 24—27.; endlich der *Schluss*, Vs. 28.

Was die *Ansprache* Vs. 12—14., 'zu welcher nicht Vs. 18., so dass Vs. 15—17. einen Zwischensatz bildeten, hinzuzunehmen ist (*Sand.*),' betrifft, so versteht sich Alles darin leichter, wenn man sich natürlich denkt, wie sie entstanden ist. Der Ap. wollte sich,

was er in der Einleitung 1, 1—4. nur sehr unvollkommen gethan, zu seinen Lesern in nähere Beziehung setzen und ihnen zu erkennen geben, unter welcher Voraussetzung er an sie schreibe, dass er die wesentlichen Bedingungen des christlichen Lebens bei ihnen voraussetze. Da er diess nun in Einer Anrede nicht vollständig ausdrücken konnte, so bot sich ihm die Form des Parallelismus dar. Die Anrede mit τεκνία veranlasste ihn, indem er individualisiren und sich an die verschiedenen Altersklassen wenden wollte, zu dem Ausdrucke πατέρες st. γέροντες oder πρεσβύτεροι. Und daher auch der Wechsel von γράφω und ἔγραψα, indem der Briefst. theils Veränderung suchte, theils bestimmter und eindringender reden wollte. Für die Erkl. steht fest, 1) dass einem dreimaligen γράφω ein dreimaliges ἔγραψα entsprechen, mithin Vs. 13. z. Ende st. γράφω mit *Lachm. Tschdf.* nach ABCG *Sin.* mehr. Minuscc. Ueberss. u. KVV. ἔγραψα gelesen werden muss (dagg. *Bmgt.-Cr. Sand.*); 2) dass dem τεκνία das παιδία als Anrede der Christen überhaupt (Vs. 18.) entspricht (*Lck. Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd. Huth. Ew.*), nicht aber (wie allerdings πατέρες) eine Altersklasse derselben (*Calv. Bez. Beng. Lang. Ebr.*) bezeichnet; 3) dass ὅτι nicht objectiv (*dass*), sondern causal (*weil*) zu nehmen ist wie Vs. 21.; denn es enthalten die dazu gehörigen Sätze nichts, was der Ap. erst zu schreiben und anzukündigen hätte, vielmehr das, was er voraussetzen kann und h. zur Ermunterung und Mahnung in Erinnerung bringt (*Lck. Rickl. Düsterd. Myrb. Ebr. Huth. Ew.*); 4) dass ἔγραψα wie Vs. 21. 26. 5, 13. nicht etwa auf das Ev. (*Lang. Bmgt.-Cr. Ebr. Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 336.) oder auf einen frühern Brief (*Mich.*), sondern auf das in diesem Briefe Vorhergeh. (auch *Rickl. Huth.*) 'nur nicht speciell auf die drei Sätze Vs. 13., um sie zu wiederholen, zu bekräftigen (*Neand. Erdm.*) und zu erweitern (*Sand.*), wofür nicht genug Anhalt vorliegt, sich bezieht. *Lck.* (3. A. S. 265.) erklärt den Wechsel der Tempora aus der Rhetorik des Verf.; auch *Düsterd. Ew.* führen ihn nur auf eine verschiedene Vorstellung des Schreibens nach Art des gewöhnl. Briefstyls zurück; wodurch aber die nachdrückliche Nebeneinanderstellung nicht genug gerechtfertigt wird.' Keinesfalls kann γράφω auf das Folg. gehen (*Rickl.*, früh. *Lck.*) schon seiner Stellung wegen; und somit kann auch die dreimalige Wiederholung desselben nicht auf eine folg. dreimalige Ermahnung: 2, 15—17., 2, 18—27., 2, 28—3, 22. hinweisen, was schon darum unrichtig ist, weil mit 2, 28. dieser Abschn. schliesst, und mit 2, 29. ein neuer beginnt. Aber das dreifache γράφω mit seinen Causalsätzen entspricht auch nicht diesen angeblich darauf sich beziehenden Ermahnungen; denn zwischen dem ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι und der Warnung vor der Weltliebe 2, 15—17. besteht kein richtiges Verhältniss; ebensowenig zwischen dem ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς (der Kenntniss des *ewigen* Christus) und der Warnung vor Irrlehrern 2, 18—27., welche, wie man aus 4, 1 ff. sieht, die Realität des *menschgewordenen* Logos leugneten; endlich das νενικήκατε τὸν πονηρόν trifft nicht die ganze Gedankenreihe 2, 28—3, 22. sondern nur 3, 8—10. Nicht minder verfehlt

ist die Beziehung des dreimaligen *ἔγραψα* auf die vorhergeh. sittlichen Belehrungen (*Rickl. Lck.*); denn obschon das *ἐγνώκατε τὸν πατέρα* sich auf 1, 5—7. beziehen lässt (es hat aber einen allgemeinern Sinn), so passt doch das *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς* keineswegs auf 1, 8—2, 2., wo von der Reinigung von Sünden und der Versöhnung durch Christum die Rede ist, und ebensowenig das *ἰσχυροί ἐστε κτλ.* zu der Erinnerung an die Gebote, besonders das der Liebe 2, 3—11. — *γράφω* bezieht sich auf den unmittelbaren Act des Schreibens (1, 4. 2, 1. 7. 8.) und *ἔγραψα* auf das schon geschrieben Haben: jenes also mehr auf den ganzen Brief, dessen Zweck und Standpunkt, dieses auf den Inhalt des schon Geschriebenen. Die Causalsätze drücken die Voraussetzung aus, unter welcher das zu Schreibende und Geschriebene allein Boden und Eingang finden kann, näml. dass die Leser Christen seien; und zwar entsprechen sich die zu den gleichen Anreden gehörigen Sätze: *ὅτι ἀφέωνται κτλ.* = *ὅτι ἐγνώκατε τ. πατέρα*; *ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς* ist wörtl. wiederholt; und so auch *ὅτι νενικήκατε τ. πον.*, nur mit einer Erweiterung. Sinn: „Ich schreibe euch, weil ich voraussetzen darf, dass ihr an den Segnungen der christlichen Gemeinschaft, an der christlichen Erkenntniss und sittlichen Kraft Theil nehmet. Ich habe auch das Bisherige geschrieben, weil ich hoffen darf, dass es bei euch eben desswegen Eingang finden werde.“ Der Zweck der ganzen Anrede ist, durch die Erinnerung an das, was Christen sein, welche Gefühlsstimmung, Erkenntniss und Willenskraft sie haben sollen, den bisherigen Belehrungen und den folgg. Ermahnungen mehr Eingang und Beherzigung zu verschaffen.

Vs. 12. *ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν ἁμαρτίαι κτλ.*] bezeichnet zugleich die Bedingung des Eintritts in das christliche Leben und die Vollendung desselben, entsprechend dem *καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χρ. κτλ.* 1, 7. und dem *παράκλητον ἔχομεν κτλ.* Vs. 1., *κ. αὐτὸς ἱλασμός ἐστι κτλ.* Vs. 2. *διὰ τ. ὄνομα αὐτοῦ*] *wegen seines* (Christi) *Namens*, macht die Sündenvergebung vom Glauben an Christum insbesondere als Versöhner abhängig. 'Es ist also zugleich der subj., nicht bloss der object. (*Düsterd.*) Grund der Sündenvergebung.' — Vs. 13. *πατέρες*] Anrede an die älteren Christen, wie *νεανίσκοι* an die jüngern. Einem jeden Alter wird dasjenige Stück des christlichen Lebens zugeschrieben, welches der in ihm überwiegenden Seelenkraft entspricht: den Aelteren die Erkenntniss, den Jüngeren die Thatkraft. *τὸν ἀπ' ἀρχῆς*] *den von Anfang Seienden*, den Logos, Christum, vgl. 1, 1. *νενικήκατε τὸν πονηρόν*] *ihr habt* (wie sonst Jünglinge andere Feinde) *den Bösen* (Joh. 17, 15.) *überwunden.* — Mit *ἔγραψα* (s. vorher) *ὑμῖν, παιδία,* beginnt die zweite Dreizahl von Anreden. *παιδία* scheint auf Veranlassung der beiden vorhergeh. Anreden etwas an die eig. Bedeutung anzuspielen, weil ihnen *Kenntniss des Vaters* zugeschrieben ist. Die Christen sind insofern *Kinder*, als sie den himmlischen *Vater* kennen. *γινώσκειν* bezeichnet weniger die Erkenntniss im engern Sinne, als das Verhältniss des Bekannt-, Vertrautseins (vgl. Joh. 15, 14.), und ist durch scheinbare Gleichheit mit dem vorhergeh. und nachfolg. *γινώσκειν* dem Ebenmaasse der Rede nachtheilig. Der Gedanke ist

übr. dem obigen Vs. 12. ähnl., weil die Sündenvergebung nur durch Vertrauen zum himmlischen Vater erlangt wird. — Vs. 14. ἰσχυροί ἐστε] Verstärkung des Begriffs der siegenden Tugendkraft, und zwar dem angeredeten Alter sehr angemessen, was nicht der Fall ist mit καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει, welches das jedem Alter zukommende treue Festhalten am Worte Gottes bezeichnet.

Vs. 15—17. *Warnung vor der Weltliebe*, zunächst für die Jünglinge gesagt, welche im Kampfe mit den Lüsten jenen Sieg über den Satan (Vs. 14.) bethätigen sollen. — Vs. 15. τὸν κόσμον] h. der Inbegriff dessen, was die Lust reizt, das Vergängliche, Sinnliche, Irdische, nicht als Geschöpf und Offenbarung Gottes, sondern im Gegensatz mit Gott gedacht, sowie das ἀγαπᾶν als ein solches gedacht ist, welches die Liebe zu Gott ausschliesst. 'So *de W.*; ähnl. *Lck.* Dass der Inbegriff des irdischen Bösen, der κόσμος, h. mehr von der *realen* Seite gefasst ist, ergiebt sich schon aus dem Zusatz μηδὲ τὰ ἐν τῷ κ. Vs. 16. waltet allerdings die *personelle* Fassung vor, aber es wird anzuerkennen sein, dass „die eine Nüancirung der Vorstellung leicht in die andere hinüberspielen kann" (*Düsterd.*) je nach der Betrachtungsweise, welche vorwaltet. And. fassen den Begr. im Sinne der ungläubigen Menschenwelt wie sonst (*Oecum.*), sei es im Allgemeinen (*Huth.*), sei es unter Beschränkung auf die ausserchristliche Welt (*Ebr.*).' Auch ist es nicht = das sittlich Böse (*Mor.*). μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ] 'ist nicht ganz synonym, so dass μηδὲ bloss anreihend wäre (*Lck. de W.*), sondern die Einzeldinge in der Welt, die besonderen *Gegenstände* der verkehrten Liebe (*Bmgt.-Cr. Düsterd. Huth. Ew.*), nicht die *Arten* sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens (*Ebr.*) bezeichnend.'

Vs. 16. πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ] wird durch das Folg. bestimmt: es sind die in der Welt (im vor. Sinne genommen) vorkommenden Dinge, aber nicht an sich, sondern in der folg. Beziehung. ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός] nicht: *die Begierde nach dem Fleische* (Gen. obj.), 'auch nicht: *die Begierde auf dem Gebiete des Fleisches* (*Ebr.*)', sondern *die Begierde des Fleisches* (Gen. subj.). 'Gewiss hat *de W.* Recht darin, dass dieser sonst subjective Begriff h. in den object. überschwebt, weil von dem die Rede ist, „was in der Welt ist", und in Bezug auf diese objective Wendung des Begriffs stimmt er mit *Beng.* überein, aus dessen Definition er auch das hierauf Bezügliche: *ea, quibus pascuntur sensus* (näml. diejenigen, qui appellantur fruitivi), mit vollem Recht citirt. Allein in der Begrenzung scheiden *Lck. de W.*, denen *Neand. Düsterd.* sich anschliessen, sich von *Beng. Calv. Grot.*, denen *Bmgt.-Cr. Sand. Ebr. Huth. Ew.* folgen, ab, indem jene unter ἐπιθυμ. τῆς σαρκός die Begierde der Sinnlichkeit, die Aeusserungen des aufgeregten sinnlichen Triebes (vgl. Gal. 5, 16.), diese dagg., wenn auch unter verschiedenen Modificationen (wie z. B. *Huth.* die Begierde nach „Besitz und unmittelbarem Genuss" h. findet), die Fleischeslust im engeren Sinne erkennen. Da nun Vs. 17. die Vs. 16. genannten Begierden unter der ἐπιθυμία τοῦ κόσμου zusammengefasst werden, so, scheint es, müssen dieselben nebengeordnet sein, was

bei der ersten Deutung von ἐπιθυμ. τῆς σαρκός, unter die gewiss die folg. Begierden fallen würden, unmöglich wäre. So ist die zweite Erklärung vorzuziehen, und zwar so, dass das Objective im Begriffe (der Gegenstand, die Reizmittel der Begierde) nicht das Subjective (den Trieb) absorbirt, sondern beides vereint zu denken ist, wie ja überhaupt die Begierde ohne ihren Gegenstand nicht denkbar erscheint. Das Subjective übersieht *de W* bei dem Folg.' ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν] „nicht eig.", sagt *de W.*, *„die Begierde der Augen,* welche keine haben können, sondern: was die Augen sehen und wodurch die sinnliche Lust geweckt wird. Vgl. πνεῦμα ὁράσεως μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία. Test. Rub. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. V. T. I. 522. Falsch *Grot.*: χρημάτων ἐπιθυμία; *Aug.*: *curiositas in spectaculis, in theatris* etc." 'Allein für diesen Begriff ist der Ausdruck kaum geeignet. Der Ap. meint das „Gelüste der Augen" und umschliesst damit zugleich das, woran als dem Sinnlich-Weltlichen die Augen sich ergötzen. Das von *Grot.* und *Aug.* Genannte ist eben so wie die „Habsucht" (*Bmgt.-Cr.* u. A.) für den Begriff zu eng, aber es liegt das Alles in der Richtung dieser Begierde. Zum Ausdruck vgl. ὀφθαλμοὶ ἄπληστοι Prov. 27, 20.' ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου] *die Hoffart, der Uebermuth* (Jak. 4, 16.), h. der mit Hoffart und Uebermuth verbundene Genuss *des* (weltlichen) *Lebens* (nicht wie 3, 17 *der Lebensgüter*), vgl. Luk. 8, 14.: ἡδοναὶ τοῦ βίου; hier 'abermals zugleich mit, aber nicht allein (*de W.*)' wie das vorhergeh. objectiv gedacht, dasjenige, worin sich dieser Uebermuth darstellt, als prächtige Kleider, Wohnung, äusserer Aufzug, 'zugleich das Gelüste darnach umschliessend, obwohl auch diese Dinge wieder in der Richtung dieser Begierde liegen.' Falsch, weil zu eng, *Grot.*: φιλοδοξία, *Ew.*: *Schwindelei des Geldes.* 'Es sind die drei Hauptrichtungen des weltlichen Sinnes gemeint. *de W.* sagt seinen Deutungen gemäss, die nur die objective Seite beachten, darüber: „Es ist h. nicht von Hauptlastern, aber auch nicht von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes (*Lck.*), sondern vom sinnlichen Leben, wie es die Sinne reizt und mit sinnlichem Uebermuthe genossen wird, die Rede."' οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστί] ὁ πατήρ ist h. nicht als Weltschöpfer und ὁ κόσμος nicht als Inbegriff der weltlichen Dinge, sondern jener als Princip des göttlichen Lebens, diese als das von Gott abgewandte sinnliche Leben oder (was auf dasselbe hinauskommt) als Inbegriff der dasselbe geniessenden Weltmenschen gedacht, und εἶναι ἐκ bezeichnet das diesen entgegengesetzten Lebenssystemen Angehörig-Sein, vgl. Joh. 8, 23. Sinn: Alles das hat keinen Werth, nimmt keine Stelle ein in dem Leben in Gott, es gehört dem Weltleben an. — Vs. 17. καὶ - παράγεται] *und die Welt* (im letztern Sinne) *vergehet,* 'ist im Verschwinden begriffen. Diess ruht auf einer Wesensbestimmtheit des κόσμος (*Düsterd. Ebr Ew.*).' κ. αὐτοῦ] *und ihre* (sammt ihrer) *Lust.* ἐπιθυμία ist wie Vs. 16. und der Gen. ebenfalls subjectiv (auch *Düsterd. Huth.*) zu nehmen: die reizenden Dinge des Weltlebens, 'zugleich das Gelüst der Weltmenschen (vgl. Vs. 16. Schluss) darnach umfassend, nicht rein objectiv (*de W. Ew.*)'.

Lck. Sand. Neand. nehmen den Gen. objectiv: *die Begierde nach der Welt*, worunter sie denjenigen verstehen, der die Begierde hat, und so (auch *Bmgt.-Cr.*) den Gegensatz gewinnen mit dem, *welcher den Willen Gottes thut*, ὁ ποιῶν κτλ. (= ὁ ὢν ἐκ τ. πατρός), und darum *in Ewigkeit bleibet* (das ewige Leben hat), welcher Gegensatz aber nach jener Fassung nicht weniger natürlich ist.

Vs. 18—23. Da die Gemeinschaft mit Gott durch die mit Christo, und diese durch den Glauben an ihn bedingt ist, und da im Leserkreise des Briefes Leute aufgestanden waren, welche nicht richtig von der Person Christi dachten und lehrten: *so warnt der Ap. seine Leser vor solcher Irrlehre.* — Vs. 18. ἐσχάτη ὥρα ἐστί] *Es ist die* ('nicht: *eine* vgl. *Win.* Gr. §. 19. S. 112.') *letzte Stunde* = ἔσχαται ἡμέραι 2 Tim. 3, 1., d. i. die letzte Zeit vor der Zukunft Christi (Vs. 28.), welche Paulus noch bei seinen Lebseiten, 'was *Sand.* neuerdings wieder bestritten hat', erwartete (1 Cor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15., vgl. Röm. 13, 11.) und der später schreibende Joh. wahrsch. als noch näher bevorstehend ansah; nicht: die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerus.'s (*Grot. Hamm.* u. A.); denn der Ap. giebt als Zeichen der Zeit eine innere kirchliche Erscheinung an. 'Auch wenn man annimmt, dass der Ap. „keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung" hat geben wollen und dass der reale Eintritt des Endgerichts seinen „wirklichen Anfangspunkt" in der Zerstörung Jerusalems gehabt hat (*Düsterd.*), wird man doch, namentlich auch mit Rücksicht auf den Schluss des Vs., zugestehen müssen, dass der Ap. die der Parusie *unmittelbar* vorangehende Zeit im Sinne gehabt u. folgl. „die zeitliche Dehnung von dem realen Anfang bis zu dem factischen Ende der Wehen zu kurz gemessen hat (ders.)." Zeit und Stunde hat eben der Vater seiner Macht vorbehalten (AG. 1, 7.). Nach *Ebr.* wäre es gegen die Ordnung der Offenbarungsökonomie gewesen, wenn Joh. vor der Apokalypse das Kommen Chr. nicht als nahe bevorstehend gedacht hätte (?)' Nach der jüd. und christl. Erwartung sollte es vor der Zukunft des Herrn erst recht schlimm werden, und insbesondere sollten Irrlehrer und falsche Messiasse auftreten (Matth. 24, 5 f. 11. 23—26. 2 Tim. 3, 1.): als Mittelpunkt und Urheber aller widerchristlichen Bewegungen dachte man sich einen Bösewicht, welchen Paulus den *Menschen der Sünde*, den *Sohn des Verderbens* u. s. w. (2 Thess. 2, 3 ff.), unser Ap. aber den *Antichrist* (nicht: *qui se Christum facit* = ψευδόχριστος, *Grot.*, 'aber auch nicht bloss = ὁ ἀντικείμενος, Gegner Christi [auch *de W.*], sondern der Gegenchristus d. i. der Feind Christi, der diess unter dem lügnerischen Schein, der wahre Christus zu sein, ist, vgl. *Düsterd. Huth.*') nennt, und sich dabei auf eine bekannte (von ihm selbst verkündigte? denn ausser 2 Joh. 7. kommt das Wort im N. T. nicht vor) Lehre von dessen Zukunft beruft; da nun Irrlehrer auftraten, so sah er sie als Vorläufer oder Genossen desselben an, und schloss daraus, dass die letzte Zeit da sei. 'Und er konnte das, weil in diesen wirklich der antichristische Geist herrschte. Von diesem zu unterscheiden ist noch die concrete Person des Antichrists, welche noch zukünftig ist (das Präs. ἔρχεται

steht von der gewissen Zukunft). Der unter dem Christus-Schein versteckte principielle Gegensatz geg. Chr. ist der Vorstellung eben so nothwendig wie die persönliche Erscheinung. *de W.* meint, ähnl. wie *Lck. Neand.*: „Die neuere Exegese sieht in dieser Stelle mit Recht eine Zeitmeinung, in welcher eine sich nach und nach in der Geschichte der christl. Kirche verwirklichende Idee als eine nahe bevorstehende wunderbare einzelne Begebenheit, welche der ganzen Geschichte ein Ende machen sollte, vorgestellt wurde"; vgl. dagg. *Düsterd.* S. 327 ff. auch *Huth.* Auch *Bmgt.-Cr. Reuss* (wogg. *Weiss* a. a. O. S. 189 f.) glauben den *ἀντίχρ.* hier so weit vergeistigt, dass darunter bloss die antichristliche Richtung im Glauben und Leben zu verstehen sei; aber er ist h. wie bei Paul. durchaus als historische Person gedacht.' Die frühern Ausll. finden in *ὥρα ἐσχάτη* entweder einen ganz andern Sinn (die für jeden Menschen letzte Zeit, *Theoph. Oecum.*; eine schlechte Zeit, *Schöttg. Carpz.*) oder den nichtssagenden Gedanken der Weltzeit nach der Erscheinung Christi auf Erden (*Calov.*, die zweite Hälfte der 10000jähr. Weltdauer, *Theoph. Oecum.*) oder der Zeit, in welcher Alles so weit vollendet sei, dass nichts mehr übrig sei als die letzte Zukunft Christi (*Calv.*).

Vs. 19. *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον*] *Von uns sind sie ausgegangen*, sie gehörten unsrer (äussern) Gemeinschaft an; nicht: *sie sind vom Judenthume ausgegangen* (*Eichh.*). *ἀλλ' ἡμῶν*] *aber sie gehörten uns* (innerlich) *nicht an* (vgl. Vs. 16.). Wenn diess der Fall gewesen wäre: *μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν*] *so wären sie bei uns geblieben* in unsrer Lehr- und Glaubensgemeinschaft. *ἀλλ' ἵνα - ἡμῶν*] *aber es musste an ihnen offenbar werden, dass nicht alle von uns sind*: Zusammenziehung zweier Gedanken: 1) *ἵνα φανερωθῇ* (LA. des Cod. 69. Syr. p. in m.) *ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*; 2) *ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶ ἐξ ἡμῶν.* Der Ap. will sagen: es musste offenbar werden, dass sie, wie überhaupt leider nicht Alle, nicht zu uns gehören. *ἀλλ' ἵνα* wie Joh. 1, 8. 13, 18. Da der Ap. an Christen und zwar an Heidenchristen schreibt, so ist es ganz falsch diese Irrlehrer als abgefallene Judenchristen zu denken (*Eichh.*).

Vs. 20 f. Der Ap. nimmt für seine zu gebende Warnung die christliche Einsicht seiner Leser in Anspruch, indem er ihnen keine vollständige Belehrung, sondern nur einen Wink geben will, wobei er auf ihre ergänzende Selbstthätigkeit rechnet. *καί*] 'ist nicht gerade = *aber* (*de W.*), aber ein logischer Gegensatz zu dem Vorherg. (*Lck. Düsterd. Ebr. Ew.*) findet Statt.' *χρῖσμα*] *Salbung*, d. i. *Geist*, weil die gesalbten Propheten (Jes. 61, 1.) und der Gesalbte schlechthin, *ὁ Χριστός*, den heil. Geist hatten. AG. 10, 38.: *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ κ. δυνάμει.* Die Sitte, die Täuflinge mit heil. Oele zu salben (*Tertull.* de bapt. c. 7.) beruht viell. auf unsrer Stelle; aber *χρῖσμα* ist nicht von der Taufe zu verstehen (*Oecum.* Schol. b. Matth. *Bretschn.*). 'Diess und der Umstand, dass derselbe Gebrauch des W. *χρίειν* schon 2 Cor. 1, 21. also sicher im apostolischen Bewusstsein sich findet, sind hinlängliche Beweise dafür, dass obiges Verhältniss nicht umgekehrt sein kann, als ob diese Stelle die genannte

Sitte bereits voraussetze (*Baur, Hilgfld.* S. 350 f.). Auch die andere Vorstellung des Geistes als Paraklet im Ev. besteht neben der Auffassung desselben als χρῖσμα: dort liegt die Idee des Beistandes, h. die der Ausrüstung zu Grunde, und beide Male wird von ihm die ἀλήθεια abgeleitet (vgl. Vs. 21. mit Joh. 14, 26. 16, 7.). Auch nicht als wahre eigentliche Christen sollen die Leser durch das χρῖσμα den ἀντίχριστοι (Vs. 18.) gegenüber bezeichnet werden, sondern nur als solche, die durch die empfangene Ausrüstung und umfassende Einsicht in die christl. Wahrheit im Stande sind, die Lüge von der Wahrheit (Vs. 21.) zu unterscheiden und so vor der Verführung jener ἀντίχριστοι sich zu bewahren.' ἀπὸ τοῦ ἁγίου] 'nicht: von Gott (*Rickl. Neand.*)', sondern von Christo, vgl. Joh. 6, 69. AG. 3, 14. κ. οἴδατε πάντα — *Sin.* mit B: πάντες —] *und wisset Alles,* was zum Wesen der christlichen Wahrheit gehört. Vgl. 1 Cor. 8, 1.: ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. — οὐκ ἔγραψα - - αὐτήν] *ich habe euch* (wegen dieser Irrlehrer) *nicht geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset,* d. h. ich habe unter dieser Voraussetzung geschrieben, vgl. Vs. 12 ff. καὶ ὅτι ἔστι] *und* (weil ihr wisset) *dass keine Lüge zur Wahrheit gehört* (Theil der W. ist); richtiger und dem Gebrauche des εἶναι ἐκ Vs. 16. 19. u. ö. gemässer, als: *aus der Wahrheit kommt* (*Luth. Sand. Huth.*), was auch nicht passt, da nicht der Ursprung, sondern der Charakter der Lüge bezeichnet und gesagt werden soll, dass sie in der christlichen Wahrheit keine Statt finde. Ueber πᾶν οὐκ s. *Win.* §. 26. 1. ψεῦδος nicht bloss *Irrthum* (unfreiwilliger, unverschuldeter), sondern *Lüge,* verschuldeter Irrthum, geflissentlich verbreitete Irrlehre.

Vs. 22. τίς εἰ μή] *Wer ist der Lügner?* (kein Andrer) *als* u. s. w. εἰ μή *nisi* hängt von der in der Frage liegenden Negation ab. Vgl. 5, 5. Diese Irrlehre gilt dem Ap. statt aller, scheint ihm alle andern einzuschliessen. ὁ ἀρνούμενος κτλ.] *wer da leugnet, dass J. der Christ sei.* Die Negation nach ἀρνούμενος wie Luk. 20, 27. Dieses Leugnen ist nicht schlechthin, sondern beziehungsweise zu verstehen: nach 4, 2. leugneten diese Irrlehrer bloss, dass J. wirklich als Mensch existirt habe; damit hoben sie aber den christlichen Begriff des Christus auf, leugneten mithin, dass J. der wahre ächte Christus sei. οὗτός κτλ.] *dieser* (ein solcher — οὗτος ist Subj., vgl. Joh. 6, 58.) *ist der Widerchrist,* d. h. ein solcher Irrlehrer ist ganz widerchristlich, in ihm ist aller widerchristliche Geist zusammengedrängt — ein Präd., welches in dem Abscheu, mit welchem der Ap. eine solche Leugnung des wahren Christus betrachtet, seinen Grund hat. ὁ ἀρν. - υἱόν] *welcher* (zugleich) *den Vater und Sohn* (*Sin.* l. ein zweites καὶ vor τὸν πατ.) *leugnet* — ein zu ὁ ἀντίχρ. hinzutretendes Präd., welches nicht unmittelbar in dem ἀρνεῖσθαι ὅτι Ἰησ. οὐκ ἔστιν ὁ Χρ. liegt, sondern durch eine Vs. 23. dargelegte Folgerung daraus den Begriff des Widerchristlichen recht ins Licht stellen soll. „Ein solcher ist dadurch, dass er J. nicht für den wahren Messias erkennt, dem Antichrist gleichzuachten, welcher alles Göttliche, den Vater zugleich mit dem Sohne, leugnet." — Vs. 23. ὁ ἀρνούμε-

νος τὸν υἱόν] 'Der Begriff des Sohnes, d. h. des menschgewordenen Logos, Joh. 1, 14., welche Menschwerdung jene Irrlehrer leugneten, wird nicht sowohl mit dem Begriff Christus vertauscht (*de W.*), sondern als dasj. genannt, weshalb Jesus der Christ ist (*Düsterd. Huth.*).' *οὐδὲ τ. πατέρα ἔχει*] *hat auch nicht den Vater*, näml. den liebenden, welcher seinen Sohn dahingegeben, Joh. 3, 16. Durch den Sohn kommt man allein zum Vater, Joh. 14, 6. *ἔχει*, *hat*, *besitzt* im Glauben und in der Liebe, s. v. a. *μένει ἐν αὐτῷ* Vs. 24., vgl. 5, 12. *ὁ ὁμολογῶν - - ἔχει*] Dieser affirmative Satz, welcher der Gewohnheit des Joh. Negation und Affirmation neben einander zu stellen (1, 5. 8. 2, 4. 9. 3, 6. 4, 2 f. 6. 7 f. 5, 10. 12.) entspricht, fehlt im gew. T., ist aber durch ABC *Sin.* v. Minuscc. Uebers. KVV. vollkommen beglaubigt. '*Lachm. Tschdf.* haben ihn aufgenommen.'

Vs. 24—27. *Ermahnung beim rechten Glauben an Christum zu beharren.* — Vs. 24. *ὑμεῖς οὖν*] *οὖν* fehlt in ABC *Sin.* 13. 27. 29. al. Vulg. al. *Cyr. Lachm. Tschdf.* T., und ist wahrsch. ein unächtes Einschiebsel, welches einen bessern Zusammenhang herstellen soll. Aber da zunächst an ein im Vor. nicht liegendes Merkmal der Wahrheit erinnert wird, näml. dass sie die von Anfang verkündigte sei, so ist diese Verbindung nicht einmal passend; auch macht das unverbundene, nachdrücklich vorangestellte *ὑμεῖς* einen passenden Gegensatz: *Ihr dagegen.* Es scheint anakoluthisch, wenn man es als zum Hauptsatze gehörig ansieht (auch *Düsterd. Huth.*, vgl. *Win.* Gr. §. 63. S. 506.); eig. aber ist es wohl das vorangestellte Subj. des Relativsatzes. *ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*] *was ihr von Anfang*, als ihr Christen wurdet (3, 11.; falsch nimmt *Credn.* Einl. S. 680. *ἀπ' ἀρχ.* wie 1, 1. 2, 13 f.), *vernommen habt*, dass näml. J. der menschgewordene Logos ist. *ἐν ὑμῖν μενέτω*] *bleibe in euch* haften (vgl. Joh. 15, 7.), s. v. a. *bleibet*, verharret, *ihr darin* (Joh. 8, 31.). *ἐὰν ἐν* — *Sin.* ohne *ἐν* — *ὑμῖν μενεῖτε*] der im vor. Vs. enthaltene Gedanke der unauflöslichen Verbindung zwischen dem Glauben an den Sohn und den Vater auf die Leser angewendet. — Vs. 25. *καὶ αὕτη κτλ.*] *Und das ist die Verheissung.* *καί*] bloss anknüpfend, etwa so: „und wenn ihr bei diesem Glauben bleibt, so wird euch die Verheissung zu Theil werden." Aber dem Ausdrucke nach ist der Satz blosse Erinnerung an eine bekannte Wahrheit. *τὴν ζωὴν τ. αἰ.*] Die Apposition (der Inhalt der Verheissung) ist wie Phil. 3, 18. in den Relativsatz hineingezogen (*Win.* §. 59. 7. S. 469.): nach *Lck.* ist es Abkürzung des Gedankens: *ἵνα ἔχωμεν τ. ζ. τ. αἰ.* Da nach Joh. das ewige Leben nicht bloss zukünftig, sondern schon gegenwärtig ist 5, 11 f.: so will *Lck.* *ἐπαγγ.* wie 1, 5. in der Bedeutung *Ankündigung* nehmen; diess ist aber nicht nöthig, theils weil der Begriff der *Verheissung* sich auf den der Folge oder des Lohnes beziehen lässt, theils weil das ewige Leben doch auch und vorzüglich zukünftig ist.

Vs. 26 f. Indem der Briefst. die Rede von den Irrlehrern (*περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς*, *von denen, die euch irreführen*, d. h. es versuchen oder damit anfangen) abbricht, spricht er nochmals wie Vs. 20 f. sein gutes Vertrauen zu der seinen Lesern einwohnenden christlichen

Einsicht aus, und hofft, dass sie bei der Wahrheit verharren werden. *καὶ ὑμεῖς*] Noch stärkere Voranstellung des *ὑμεῖς* als Vs. 24. Vgl. *Win.* §. 63. 2. d. *καὶ οὐ ὑμᾶς*] *und ihr habt nicht nöthig, dass* (vgl. Joh. 2, 25.) *jemand euch belehre*, d. h. dass ich euch weiter darüber belehre. *ἀλλ' ὡς -- μενεῖτε* (oder *μένετε*, s. u.) *ἐν αὐτῷ*] Klar ist der Gegensatz zur vor. Negation: *sondern ihr werdet* (auch ohne weitere Belehrung) *in ihm* (Christo, von dem ihr die Salbung habt, so auch Vs. 28.) *bleiben.* Dieser Gegensatz hat aber in *ὡς τὸ αὐτὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων* einen (freilich das Vor. nur wiederholenden) Begründungssatz: *sowie* (demgemäss dass) *eben diese Salbung euch von Allem belehret*: daran schliesst sich dann der Nebengedanke: *καὶ ἀληθές ἐστι κ. οὐκ ἔστι ψεῦδος*, *und sie* (diese Salbung) *wahr ist und keine Lüge* (nicht trügerisch); weil aber dadurch die Constr. gewissermaassen unterbrochen ist, so wird das *ὡς διδάσκει ὑμᾶς* durch *καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς* wieder aufgenommen, so jedoch, dass die Wiederaufnahme zugleich Zugabe ist (woher das *καί*), indem durch den Aor. st. des Praes. diese Belehrung als eine von Anfang an (Vs. 24.) Statt findende bezeichnet wird: „Wie sie euch belehrt und so wie sie euch belehrt hat —" (*Lck.*). Gegen die Worterklärung im Vorstehenden lässt sich nichts erinnern, aber die dabei befolgte Constructionsweise, die auch *Neand. Düsterd. Ew.* befolgen, hat unverkennbar etwas sehr Schwerfälliges. Werden nämlich, wie es eben geschehen ist, die Sätze *ὡς τὸ αὐτὸ ἐδίδαξεν ὑμᾶς* nur als Zwischensätze genommen, so dass der Nachsatz erst in *μενεῖτε ἐν αὐτῷ* liegt, so ist der Satzbau nicht nur sehr hart, sondern auch der Wechsel des Praes. (*διδάσκει*) und des Aor. (*ἐδίδαξεν*) unmöglich recht erklärt. Viel besser, einfacher und dem johann. Gebrauche angemessener ist es, den Nachsatz zu *ἀλλ' ὡς κτλ.* in *καὶ ἀληθές -- ψεῦδος* (*Bmgt.-Cr. Sand. Huth.* u. A.) zu sehen, so dass dann *καὶ καθὼς ἐδίδαξεν* nicht als eine nochmalige Zusammenfassung, sondern als ein Zusatz, der etwas Neues und Nothwendiges anfügt, hinzutritt. Der Ap. sagt dann: *ihr habt nicht nöthig, dass euch jemand weiter belehre, sondern, wie die Salbung euch über Alles belehrt*, so *ist sie auch zuverlässig* (ebensowohl die Ausdehnung, *πάντα*, wie die Art, *ἀληθές*, ihrer Belehrung macht eine weitere unnöthig; nun bleibt aber noch die Möglichkeit übrig, dass die Belehrten d. h. ihre Unbeständigkeit eine weitere Belehrung nothwendig machten, darum fügt der Ap. noch hinzu:) *und wie sie euch belehrt hat, so bleibet ihr in ihm*, d. h. wie die Belehrung mit solchen Eigenthümlichkeiten Euch wirklich zu Theil geworden ist (daher hier der Aor. im Gegensatz zu dem zeitlosen Praes. des vorhergehenden Satzes), so bleibet ihr u. s. w. Darauf, dass diese Belehrung auch als eine fortgehende zu denken ist, nimmt der Ap. keine Rücksicht. Nach *Ebr.* soll *ὡς* gar keinen Vordersatz bilden, sondern noch von dem *ἔγραψα* (Vs. 26.) abhängen (?). Im Vorstehenden ist *ἀληθές* auf *τὸ χρῖσμα* bezogen (so auch *Düsterd. Ebr. Ew.*); And. dagg. (auch *Neand. Erdm. Huth.*) beziehen es auf das, was das *χρῖσμα* lehrt; allein *χρ.* ist ja auch im Folg. (*καθὼς ἐδίδαξεν*) wieder das Subj. Die LA. *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα*

st. *το αὐτοῦ χρ.* ist durch C (auch *Sin.*, der aber *πνεῦμα* statt *χρ.* liest) 5. 27. 29. 68. 69. 81. al. Vulg. al. beglaubigt, von *Griesb.* der anderen LA. gleichgestellt, von *Tschdf.* in den T. aufgenommen, von *Bmgt.-Cr.* vorgezogen, aber dem Sinne nach nicht so nachdrücklich, wegen der Stellung des Pron. schwerlich johann. u. von *Düsterd. Huth. Ew.* verworfen. *μένετε* in ABC *Sin.* 5. al. (*Lachm.*) st. *μενεῖτε* (in GK al. pm. KVV. *Tschdf.*) ist stärker bezeugt und nicht Imper. (*Ew.*), sondern Indic. (auch *Huth.*), die gewisse Ueberzeugung ausdrückend. Fälschl. bezieht *Ew.* nach *Erasm.* h. u. im folg. Vs. *ἐν αὐτῷ* auf *χρῖσμα.*

Vs. 28. *Schlussermahnung mit dem Hinblick auf die* (schon Vs. 18. angeregte) *zu erwartende Zukunft Christi. ἵνα - - ἔχωμεν*] *damit wir* (Uebergang aus der ermahnenden Anrede in die communicative Redeweise, weil der Ap. sich von dieser Hoffnung nicht ausschliessen kann), *wenn er offenbart* (*φανεροῦν* sonst nur von der ersten Ankunft J. in die Welt 1, 2. 3, 5., h. von der zweiten) *sein wird, Zuversicht* (den frohen Muth eines guten Gewissens) *haben.* Vgl. 4, 17. ‘Statt *ἵνα ὅταν* (*Tschdf.*) ist mit ABC al., auch *Sin.*, *ἵνα ἐὰν* (*Lachm. Düsterd. Huth.*) zu lesen. Dann ist nur die Wirklichkeit, nicht die Zeit des Offenbarwerdens Chr. bezeichnet.’ *κ. αὐτοῦ*] *und nicht vor ihm beschämt werden*, negativer Ausdruck des vor. Gedankens, nach johann. Weise. *ἀπό*, prägnant die Vorstellung des sich Wegwendens einschliessend, wie *αἰσχ. ἀπὸ προσώπου* Sir. 21, 22. (sonst = מִן von der Sache, deren man sich schämt, Jes. 1, 29.), *ἀποκρύπτειν ἀπό* Matth. 11, 25. ‘Weder der Gedanke, dass auch die Gläubigen der Gerichtstag Chr. erwartet (vgl. 1 Joh. 3, 19.), widerspricht den Aussprüchen des Ev. 3, 18. u. a., noch die Hoffnung einer sichtbaren Parusie als der letzten Vollendung des Siegs des Christenthums solchen wie 12, 31. 16, 11., vgl. dazu die Erklärung.’

Zweite Ermahnung.

Cap. II, 29 — IV, 6.

I. 2, 29 — 3, 18. Der Ap. beginnt wieder mit dem Grundsatze, dass die Gemeinschaft mit Gott, wofür er jetzt den Begriff der *Kindschaft* braucht, durch Sittlichkeit bedingt sei. *Wer Gerechtigkeit thut, ist aus ihm geboren, und heiligt sich immer mehr, und reinigt sich von Sünden; denn wer Sünde thut, gehört dem Teufel an. Insbesondere macht die Liebe und der Hass den Unterschied zwischen denen, die Gott und die dem Teufel angehören: daher müssen wir aufopfernde wahre thätige Liebe beweisen.*

2, 29. *Grundsatz: Gott ist gerecht, und wer Gerechtigkeit thut, ist Gottes Kind.* ἐὰν εἰδῆτε] *So ihr wisset*, der Form nach problematisch, aber wie 5, 15. voraussetzend gesprochen. ὅτι δίκαιός ἐστι] sc. ὁ θεός, wie wegen des ἐξ αὐτοῦ nothwendig ist (*Bez. Grot. Bmgt.-Cr. Sand. Neand. Düsterd. Erdm. Ebr. Huth. Ew.*), nicht: Christus (*Beng. Lck. Rickl. Myrb.*). Von ihm ist allerdings vorher die Rede und zwar als Richter, so dass er in dieser Beziehung gerecht genannt zu werden scheint; aber es ist nur so viel richtig, dass der Gedanke an das Gericht diese Bezeichnung der sittlichen Natur Gottes herbeigeführt hat; und bei der „Einheit des Vaters und Sohnes" kann der Uebergang von dem Einen auf den Andern nicht auffallen, ist auch in unsrem Briefe nicht selten. Dass 3, 3. Christus als Vorbild aufgestellt ist, kann nicht hierher zurückwirken. γινώσκετε] nehmen *Lck. Bmgt.-Cr. Sand. Erdm. Ebr. Huth.* als Imper., weil ihnen der ermahnende Ton schicklich scheint; so auch Vulg., vgl. Joh. 15, 18. ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται] Es kann auffallen, dass das Verhältniss des Satzes nicht das ist: ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην (vgl. Vs. 9.), da doch der Nachdruck des Gedankens darauf liegt, dass Niemand ein wahrés Kind Gottes sein könne, wer nicht gerecht sei. Aber da der Ap. von dem Principe der Gerechtigkeit Gottes ausgeht, so muss der Begriff des ποιεῖν τ. δικ. (der natürlich ein christlicher ist und die Wiedergeburt voraussetzt) den der Kindschaft vermitteln (*Lck.*), ʽund zwar nicht als Bedingung, sondern als Thaterweis derselben,' gerade so wie es 4, 7. mit der Liebe und Vs. 10. im negativen und umgekehrten Sinne geschieht. γεννηθῆναι ἐκ τ. θεοῦ Joh. 1, 13. ʽUebrigens bez. ποιεῖν τὴν δικ. (beachte den Art.) die actuelle Lebensrichtung.'

3, 1—3. *Der hohe Beweis von Liebe, den uns Gott darin gegeben, dass wir Kinder Gottes heissen sollen, und die Hoffnung Gott einst ähnlich zu werden, muss zur Heiligung treiben.* Jedoch ist der Ablauf der Gedanken ein etwas anderer, und schliesst Zwischengedanken ein: „Welch ein hoher Beweis der Liebe Gottes, dass wir Kinder Gottes heissen sollen! Daher freilich die Feindschaft der Welt gegen uns. Wir sind Kinder Gottes, und es steht uns noch Herrliches bevor, wir hegen die Hoffnung, Gott einst ähnlich zu werden. Und wer diese Hoffnung hat, der heiligt sich nach Seinem Vorbilde." — Vs. 1. ποταπὴν ὁ θεός] *welch eine grosse Liebe hat uns Gott bewiesen!* ἀγ. διδόναι wie χάριν διδόναι Jak. 4, 6. *Grot. Bretschn.* nehmen ἀγάπ. für *Liebesbeweis.* ἵνα bezeichnet die Absicht, ʽnicht das Quantitative (*Sand.*)' der göttlichen Liebe; ʽes ist immer die göttliche Teleologie, auch im Ev.' κληθῶμεν] ist nicht s. v. a. *sein* (Vs. 2.), sondern bezeichnet die Bestimmung zur Kindschaft; nach *Lck.* den christl. Namen, die christl. Würde, ʽnach *Bmgt.-Cr. Sand. Neand.* wie Joh. 1, 12. ἐξουσίαν ἔχειν γενέσθαι, was mit *de W* übereinstimmt. Der Ausdruck bezeichnet nicht mehr und nicht weniger als das Sein in der Ueberzeugung Anderer (*Win.* §. 65. 8. S. 542.): so liegt das Sein, die Würde, selbst auch die Bestimmung, sich

als Kinder Gottes zu erweisen, darin.' Die Zuthat in ABC *Sin.* 5. al. Vulg. al. *Theoph. Oecum. Lachm.* T.: καί ἐσμεν, ist 'wegen des Uebergewichts der ZZ. schwerlich blosses Glossem (*de W.*), sondern hebt in selbstständiger, von ἵνα unabhängiger (geg. *Ebr.*) Weise das Moment des *Seins* noch besonders in fröhlicher Gewissheit hervor (*Düsterd. Huth. Ew.*).' διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν] Erinnerung an den Gegensatz mit der Welt: „Freilich ist davon die betrübende Folge, dass uns die Welt nicht erkennt." διὰ τοῦτο darf nicht unmittelbar mit ὅτι (*Lck. Bmgt.-Cr.*), weil so der Satz verbindungslos stände, sondern mit dem Vor. verknüpft (*Beng.*) und ὅτι κτλ. bloss als hinzutretende Erklärung genommen werden; vgl. Joh. 12, 39. Das Nicht-kennen schliesst den ganzen Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch den Hass (Vs. 13.) und die Verfolgung mit ein, darf aber nicht geradezu für Nichtlieben (*Lang.*) genommen werden; vgl. Joh. 15, 18 ff., besonders 15, 21. 16, 3.

Vs. 2 f. ἀγαπητοί] gemüthlich andringende Anrede, 2, 6. νῦν ἐσμεν] *nun*, in Folge jenes Rathschlusses der Liebe, *sind wir* (der Bestimmung, dem Glauben und Streben oder der Idee nach) *Kinder Gottes.* οὔπω ἐσόμεθα] *noch ist es nicht offenbar* (in die Wirklichkeit getreten), *was wir* (dem Zustande nach) *sein werden*, welche δόξα uns zu Theil werden wird, vgl. Col. 3, 4. Röm. 8, 18. οἴδαμεν] *wir wissen*, glauben fest. ὅτι ἐὰν φανερωθῇ] *dass, wenn es* (nicht nach 2, 28. Col. 3, 4.: Christus, von dem h. noch nicht die Rede ist) *offenbar wird.* ὅμοιοι αὐτῷ ἐσ.] *wir ihm* (Gott, nicht Christo) *ähnlich sein werden*, näml. an δόξα; 'nicht = κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως 2 Petr. 1, 4. (*Bmgt.-Cr.*).' ὅτι ἐστι] *denn* (dadurch ist unsre Aehnlichkeit mit ihm bedingt) *wir werden ihn schauen, wie er ist*, werden ihm nahe sein; und wie wir ihn jetzt nur unvollkommen im Glauben erkennen, gleichsam im Spiegel schauen (1 Cor. 13, 12.), werden wir zur Vollkommenheit gelangt (1 Cor. 13, 10.) ihn *unmittelbar* schauen. Der Zweck von Vs. 2. könnte nach dem, was Vs. 1. von der Feindschaft der Welt angedeutet ist, und nach Röm. 8, 16 ff. der des Trostes sein, aber schon nach der überwiegenden Tendenz von Vs. 1. und noch mehr nach Vs. 3. ist es der der Erhebung und Ermunterung. Zwar liesse sich selbst mit diesem Zwecke der Gegensatz der idealen Bestimmung und des wirklichen Zustandes vereinigen, und καί vor οὔπω wie gew. adversativ (*Lck.: obschon*) fassen; aber diese Fassung beruht hauptsächlich auf dem δέ des gew. T. nach οἴδαμεν, und da dieses in ABC *Sin.* 5. 68. Vulg. al. *Orig.* al. *Lachm. Tschdf.* T. fehlt: so ist es besser 'trotz *Sanders* Gegenversicherung' den Gegensatz fallen zu lassen, und καὶ οὔπω κτλ. einfach als Angabe dessen, was der Christ zu hoffen habe, zu nehmen. καὶ πᾶς κτλ.] *Und jeder* u. s. w. ist mit Nachdruck gesagt: mit dieser Hoffnung ist nothwendig verbunden, dass man sich heilige. ἐλπίδα ἔχειν ἐπὶ τῷ θεῷ, *eine Hoffnung auf Gott*, 'denn dieser ist mit αὐτός gemeint', *gründen*, wie ἐλπ. ἔχ. εἴς τινα AG. 24, 15. *Hoffnung zu Jemandem haben*, vgl. πιστεύειν ἐπί Matth. 27, 42. Luk. 24, 25. καθὼς ἐστιν] *wie Er* (Christus) *heilig ist*, ἐστι wie Vs.

5. 7. vom Begriffe, von der Christo inhärirenden Eigenschaft. ἁγνός = δίκαιος, jedoch im Gegensatze der Sünde: *rein* von Sünde. Christus wird wie 2, 6. als Vorbild dargestellt, um die sittliche Idee dem christlichen Bewusstsein näher zu legen und die folg. Warnung von der Sünde aus Gründen, die aus dem Erlösungswerke Christi hergenommen werden, einzuleiten.

Vs. 4—10. *Die Unverträglichkeit der Sünde mit dem Erlösungswerke und der Gemeinschaft Christi und der Gotteskindschaft* — in gewisser Hinsicht entsprechend der Gedankenreihe 1, 8—2, 2. — Vs. 4. Beherzigung des Begriffs der Sünde gegen sittlichen Leichtsinn. Die Schwierigkeit des Vs. liegt darin, dass zwischen ἁμαρτία und ἀνομία ein Unterschied, aber auch eine wesentliche Gleichheit gesetzt wird, ohne dass aus johann. Sprachgebrauche, in welchem sonst ἀνομία nie vorkommt, das Verhältniss beider Begriffe erhellt. Demnach sagt nun *de W.*: „ἁμαρτία scheint der weitere, ἀνομία der engere, bestimmtere und stärkere Begriff, eigentliche Verbrechen, Laster u. dgl. einschliessend, zu sein," und bestimmt als wahrsch. Gedanken. „Hütet euch vor der Sünde und spielet nicht mit ihr! Wer sich mit ihr einlässt, der wird von ihr zu allen gesetzwidrigen Handlungen und Verbrechen hingerissen; die Sünde ist selbst Gesetzwidrigkeit, ist Princip und Quelle derselben." Allein es fragt sich doch, ob der Begriff der ἀνομία nicht genauer fixirt werden kann? Einiges weist darauf hin. Mit ποιεῖν τὴν ἁμαρτ. (vgl. Joh. 8, 34., der Art. ist, obwohl auch *Düsterd.* kein Gewicht darauf legen will, nicht zu übersehen!) wird eine actuelle sittliche Lebensrichtung bezeichnet: folgl. gilt dasselbe von ποιεῖν τὴν ἀνομίαν, was also nicht wie Röm. 4, 7. gebraucht ist. Ferner wird der ἁμαρτία eine besondere Bestimmtheit gegeben in der ἀνομία, näml. die Beziehung auf das Gesetz. So kann ἀνομία nicht allgemeiner Ausdruck für Sünde (wie bei den LXX) sein, das wäre tautologisch. Vielmehr klärt sich dieser Begriff auf durch den ähnl. gebrauchten der ἀδικία (5, 17. 1, 9.); wie dieser dem abstracten Recht (δίκη), so ist jener der concreten Rechtsform (νόμος) entgegengesetzt. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen ist also bedingt durch den zwischen Recht und Gesetz; aber das Verhältniss zu diesen ist bei beiden ganz dasselbe. Ist das Eine nur negativ (einen Mangel bezeichnend) oder zugleich positiv (ein Widerstreben involvirend), so ist es auch das Andere; und es ist ganz verfehlt, die ἀδικία bloss negativ, die ἀνομία dagg. zugleich positiv zu fassen (*Frommann*). Nun ist Ungerechtigkeit stets zugleich Rechtswidrigkeit, also positiv: folgl. ist auch ἀνομία nicht bloss = Gesetzlosigkeit (wie bei Paul., aber in anderem Sinn, 1 Cor. 9, 21.), sondern auch positiv = Gesetzwidrigkeit, und dadurch ist beides als falsch erwiesen, sowohl das, dass man unter ἀνομ. Gottlosigkeit, unter ἀδικία Gesetzwidrigkeit versteht (*Bmgt.-Cr.*), als das, dass man auch hier ἀνομία mit des Heidenthums gesetzlosem Wesen identificirt (*Baur*). Ferner ist, was eben so nothwendig aus Vorstehendem sich ergiebt, der Begriff des νόμος so allgemein und unbestimmt zu fassen, wie der des Rechts, und der Begriff der ἀνομία nicht =

Uebertretung des schlechthin so genannten positiven Gesetzes, sofern darunter das mosaische verstanden werden soll (*Hilgfld.*), zu setzen; auch liegt kein Gegensatz gegen gnostische Anomer (*Paul. Lck. Neand.*) im Gedanken. Der νόμος ist nichts als der Complex der auch sonst, aber ziemlich unbestimmt genannten „ἐντολαὶ αὐτοῦ“ (2, 3. 5, 2. u. a.). So sagt also der Satz: Mit der sündigen ist auch die gesetzwidrige actuelle Lebensrichtung gegeben; ja (καὶ) die Sünde ist die Gesetzwidrigkeit schlechthin, die concentrirte Uebertretung der göttl. Gebote, deren Befolgung die That der Liebe ist (5, 2. 3.) u. die Gemeinschaft mit Gott (2, 4.) gewährleistet; und eben als ἀνομία, insofern sie dadurch subjectiv der Liebe, objectiv der göttl. Gemeinschaft widersteht, ist die Sünde zugleich unverträglich mit Christus. Diess Letztere beabsichtigt der Ap. h. nachzuweisen. Darum stellt er nachdrücklich am Eingang der Warnung die ἁμαρτία von der Seite hin, wo ihr absoluter Gegensatz zu jeder göttl. Gemeinschaft am Unbedingtesten hervortritt; ἀδικία konnte der Ap. hier nicht sagen, weil eben dieser Zweck damit nicht erreicht worden wäre, und die ἀνομία wohl stets die ἀδικία, diese aber nicht jene einschliesst. Nur so erhält der Gedanke eine wesentliche Stellung im Lehr- und Orts-Zusammenhang. Eine eigentliche Definition der Sünde (*Sand.* u. v. A.) liegt möglicher Weise darin, aber sie ist vom Ap. (vgl. vorher) nicht beabsichtigt, ebensowenig aber eine Steigerung des Begriffs der ἁμαρτία (*Bmgt.-Cr.*). Der Ap. hätte viell. sagen können: πᾶσα ἁμαρτία ἀνομία ἐστίν, aber viel schärfer, prägnanter, tiefer ist der Ausspruch mit dem doppelten Artik. Ganz falsch ist es, bei ἁμαρτία den Art. wegzulassen, wie der *Lachm.* T. ohne allen und jeden Zeugen (vgl. *Tschdf.*) gethan hat, und schon desshalb ist es verwerflich ἁμαρτ. als Prädik. und ἀνομία als Subject zu fassen mit dem Sinn: „die Gesetzwidrigkeit ist Sünde“ (*Köstl.*). Dass dafür Joh. 1, 1. 4, 24. nichts beweisen, ist an sich und aus 4, 8. 16. klar. Dass aber aus diesem Ausdruck nicht zu schliessen ist, der Verf. des Br. habe eine andere Stellung zum jüd. νόμος eingenommen als der Evglst. (*Hilgfld.*), ergiebt sich aus der Erkl.'

Vs. 5. Die Sünde steht in Widerspruch mit dem Erlösungswerke Christi. '*Sin.* hat οἴδαμεν für οἴδατε; auch bei jenem beruft sich der Ap. damit auf das Urtheil der Leser.' φανερωθῆναι h. wie 1, 2. 1 Tim. 3, 16. von der ersten Erscheinung J. auf Erden. ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ] Die 'auch von *Düsterd. Huth. Ew.* gebilligte' Weglassung von ἡμῶν in AB 5. 27. 66** 81. mehr. Ueberss. u. h. KVV. *Lachm. Tschdf.* T. scheint durch die Erkl. des αἴρειν durch *Wegschaffen* (*Oecum. Aug. Bmgt.-Cr. Reuss, Düsterd. Myrb. Ebr. Huth.*) nach Vs. 8. veranlasst zu sein; aber dieses ist wahrsch. erst als Folge des *Tragens*, *Büssens* (Joh. 1, 29.) und dieses zunächst als Werk Christi gedacht; das büssende Leiden Christi aber schon selbst muss den Christen die Sünde verabscheuenswerth machen, sodann hat er sie dadurch getilgt, und der Christ muss sich diese Sündentilgung aneignen, vgl. 1, 7. καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι] ist nicht mit *Oecum. Bmgt.-Cr. Sand. Neand.* als die Bedingung des Vor. zu fassen:

καθότι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας (denn es heisst eben nicht *ἦν*, 'wie es wegen der historischen Färbung des vorigen Satzes heissen musste,' sondern *ἔστι*); sondern ist dem Vor. beizuordnen, so dass es die Bedingung des Folg. ausmacht. 'Dafür spricht auch *ἔστι*, welches die Sündlosigkeit Chr. ihm h. nicht bloss als einer historischen Person, sondern als dem fortdauernd gegenwärtigen Lebenselement der Gläubigen beilegt.' — Vs. 6. Die Sünde steht im Widerspruch mit der Gemeinschaft Christi. *οὐχ ἁμαρτάνει*] *sündigt nicht*, der Idee nach, daher das Praes. 'So nach *Lck. de W. Düsterd.*; während And. das *οὐχ ἁμαρτάνει* entw. als Gegentheil des Beherrschtseins von Sünde (*Sand.*) oder von dem Gegensatz, in dem das innerste Wesen des Kindes Gottes zur Sünde steht (*Huth.* u. A.) oder von der Negation des Liebhabens, Hegens und Pflegens der Sünde (*Ebr.*) verstehen. Gewiss ist, dass der Ap. das Leben des in Chr. Bleibenden darstellt, wie es „seinem Wesen nach ist und sein sollte" (*Weiss* S. 177.).' *οὐχ - αὐτόν*] *hat ihn nicht geschaut*. *ὁρᾶν*, das sonst eig. die unmittelbare sinnliche (1, 1. Joh. 6, 36.) und uneig. die unmittelbare geistige Erkenntniss (Joh. 3, 11. 32. 3 Joh. 11.) bezeichnet, nimmt h. *Lck.* von der mittelbar sinnlichen d. h. histor. Erkenntniss von Christo; allein dieser Gebrauch scheint mir nicht johann. und mithin allein die zweite Bedeutung anwendbar zu sein. Vgl. Joh. 14, 17. 'Die beiden Perff. stehen allerdings nicht geradezu für Praess., aber bezeichnen dennoch einen Zustand, der zugleich in die Gegenwart hereinreicht (*ἑώρακε* uneig. gefasst ist nicht dagg.). Der Satz enthält keine Steigerung, wie: wer da sündigt, steht nicht allein jetzt in keiner Gemeinschaft mit Chr., sondern hat *nie* darin gestanden; sondern eine Erklärung des Vorigen, weil das *ὁρᾶν* und *γνῶναι* die Voraussetzungen des *μένειν* sind. Beide Worte bez. ein Innewerden, Erfahren, aber jenes mehr von Seite der unmittelbaren Wahrnehmung, dieses mehr von Seite der denkenden Durchdringung.'

Vs. 7. *τεκνία ὑμᾶς*] Der Ap. warnt nachdrücklich, sich nicht irreführen zu lassen, wie es scheint, durch solche, welche es mit der christlichen Sittlichkeit nicht genau nahmen, und fordert wirkliche Ausübung (*ποιεῖν*, wahrsch. im Gegensatze mit blossen schönen Reden, Vs. 18.) der *δικαιοσύνη* *Gerechtigkeit Heiligkeit* überhaupt, im strengen jede Sünde ausschliessenden Sinn. *δίκαιός ἐστι κτλ.*] vgl. *ἁγνίζει ἑαυτ. καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι* Vs. 3. Gedanke: „Nur wer (mit strenger Vermeidung aller Sünde) Gerechtigkeit übt, der ahmt das sittliche Vorbild seines Herrn nach."

Vs. 8—10. Die Sünde verträgt sich so wenig mit Christo und Gott, dass sie dem Teufel angehört. Vs. 8. *ὁ ποιῶν τὴν ἁμ.*] 'als Lebensrichtung, vgl. 2, 29. 3, 4.' *ἐκ - ἐστίν*] *gehört dem Teufel an*, 'aber das *εἶναι ἐκ* in anderem als 2, 16. und in demselben Sinne wie Joh. 8, 44. wegen Vs. 10.' *ὅτι ἁμαρτάνει*] *denn von Anfang an* 'd. h. so lange es Sünde giebt', hat er gesündigt und *sündigt*, vgl. Joh. 14, 9. 'Darin liegt zugleich das Andere, dass die Sünde in ihm ihren Anfang hat, und darum begründet der Satz das Vorherg. Das *ἀπ' ἀρχῆς* bezieht sich nicht auf das *Sein des Teufels* (vgl. *Hilgfld.*

Ztschr. f. wiss. Th. 1863. 1. S. 107.), so dass dieser als ein ursprünglich böses Wesen vom Ap. betrachtet würde (auch *Frommann* S. 333.), sondern auf das *Sein der Sünde.* Das Verhältniss zur menschlichen Sünde (*Düsterd. Ebr. Huth. Weiss* S. 132 f.) liegt nicht wie Joh. 8, 44. im Ausdruck, was *Hilgfld.* richtig bemerkt, sondern folgt erst aus dem Gedanken.' *εἰς τοῦτο τοῦ διαβόλου*] *dazu ist — erschienen, dass er die Werke des Teufels* ('nicht = Werke in seinem Sinn nach Analogie von Joh. 6, 28., *Bmgt.-Cr.*, aber auch nicht bloss die zur Sünde reizende Wirksamkeit, *de W.*, sondern die ἁμαρτίαι, welche vom T. gewirkt sind, *Huth.* u. A.') *zerstöre* (*λύειν* wie Joh. 2, 19.), ein ähnl. Gedanke wie Vs. 5. — Vs. 9 f. wird dem *ἐκ τ. διαβόλου εἶναι* anst. des *μένειν ἐν Χριστῷ* Vs. 6. zurückgehend auf 2, 29. das *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ* entgegengesetzt. *σπέρμα αὐτοῦ*] *sein* (Gottes) *Same* ist in Angemessenheit des Bildes in *γεννηθῆναι* die göttliche Zeugungs-, Lebenskraft, das *πνεῦμα τ. θ.* (nicht das Wort Gottes nach Matth. 13, 3 ff., *Aug. Grot. Beng. Ew. Weiss*) 'und zwar so, dass das auf den Menschen wirkende Lebensprincip zugleich gedacht ist als der eingesenkte Lebenskeim in dem Menschen.' *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*] Das Sündigen verträgt sich nicht mit seinen durch den heil. Geist geläuterten Trieben und seiner Willensrichtung; es ist eine innere Unmöglichkeit, freilich nicht in dem Sinne, als ob die Freiheit aufgehoben wäre; 'vgl. Röm. 6, 1 ff., und geg. *Baur*, der diesen Gedanken montanistisch findet, *Grimm* Stud. u. Krit. 1849. S. 296 f.' *ἐν τούτῳ*] *darin, daran* (vom Merkmale, 2, 3.) wie Vs. 8. 9. angegeben ist. *τ. τέκνα τ. διαβόλου*] vgl. Joh. 8, 44. Zur Wiederholung werden beiderlei Merkmale in den verneinenden Satz: *πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, οὐκ ἔστιν ἐκ θεοῦ* zusammengezogen, und um den Uebergang zu einer neuen Gedankenreihe zu bilden noch hinzugefügt: *καὶ μὴ ἀγαπῶν τ. ἀδελφ. αὐτοῦ.*

Vs. 11—18. *Insbesondere erinnert der Ap. wieder* (wie 2, 7.) *an das Gebot der Liebe, zeigt die Unverträglichkeit des Bruderhasses mit dem ewigen Leben, ermahnt zur aufopfernden Liebe nach dem Vorbilde Christi, zur Barmherzigkeit gegen bedürftige Brüder und zum thätigen Erweise der Liebe.* — Vs. 11. *ἡ ἀγγελία*] *die Ankündigung.* 'Nach *de W.* ist wahrsch. mit Cod. C u. a. ZZ. *ἐπαγγελία* in der 1, 5. (2, 25.) Statt findenden Bedeutung oder in der ähnlichen: *Forderung* (*Lck.*) zu lesen; dagegen *Tschdf.* nach ABGK u. a. *Bmgt.-Cr., Huth.* u. A.; indess stimmt auch *Sin.* mit C.' — Vs. 12. *οὐ καθὼς κτλ.*] ungenaue gegensätzliche Vergleichung wie Joh. 6, 58., nur noch schwerer zu ergänzen, aber eben desswegen nicht zu ergänzen (etwa durch *οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ*, *Grot. Lck.*, 'oder *ἄγωμεν* u. Aehnl., *Bmgt.-Cr.*'), weil man sonst die Rede schwerfällig machen würde. Der Gegensatz der Liebe wird in seinem Aeussersten, dem Brudermorde, aufgeführt. *ἐκ ἦν*] *ein Kind des Teufels war,* aber nicht im physischen Sinne, wie die Rabbinen (Pseudojonath., R. Eleazar bei *Schöttg.*) ihn wirklich vom Teufel erzeugen lassen. Im Vorbeigehen wird nach dem Grunde dieses Mordes gefragt, und als solcher nicht der bibl. Geschichte gemäss der Neid,

auch nicht etwa dem Gedankengange gemäss der Hass überhaupt (Vs. 15.), sondern der sittliche Gegensatz beider Brüder, welcher auf der Seite des Einen mit Hass verbunden war (vgl. Vs. 13.), angegeben. ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια] bezeichnet eig. nur die entgegengesetzte Handlungs- (und Sinnes-) Art der beiden (h. wie b. *Phil.* de sacrif. Abel. et Cain., de eo quod deterius potiori insidiari soleat — *L. Cappell. Lck.* — zwei entgegengesetzte Menschenklassen und Systeme vertretenden) Brüder, wobei aber der Hass des Einen als natürliche Folge hinzugedacht wird. Diese Nebenbetrachtung greift insofern in die Gedankenreihe richtig ein, als durch sie angedeutet wird, dass der Bruderhass dem Systeme des Bösen (sowie die Liebe dem des guten, der ζωή, Vs. 14.) angehört. — Vs. 13. „Gerade so ist es (will der Ap. sagen) mit euch und der Welt: darum wundert euch nicht, wenn die Welt (deren Werke ebenfalls böse sind) euch hasset.“ θαυμάζειν mit εἰ Mark. 15, 44.

Vs. 14 f. Vom Gegensatze des teuflischen (Vs. 12.) und weltlichen (Vs. 13.) Hasses geht der Ap. zur Liebe (Vs. 11.) zurück, die er (abweichend von der bisherigen Gedankenreihe Vs. 9 f., ähnl. wie 2, 8.) als Antheil des neuen Lebens in Christo bezeichnet, stellt aber auch h. wieder sogleich den Gegensatz des dem Tode angehörigen Hasses daneben. ἡμεῖς ἀδελφούς] *Wir sind uns bewusst, dass wir aus dem Tode ins Leben übergegangen sind* (was nach Joh. 5, 24. die Folge des Glaubens und, da dieser in Liebe thätig wird Gal. 5, 6., die Wurzel der Liebe ist, *Lck.*), *weil wir die Brüder lieben.* Die Liebe ist also wie das äussere Merkmal der Christen (Joh. 13, 35.), so das innerliche Zeugniss des Bewusstseins der Theilnahme am christlichen Leben. Dieses Leben aber ist wesentlich nichts Anderes als das ἐκ τ. θεοῦ γεννηθῆναι Vs. 9., ἐκ τ. θεοῦ εἶναι Vs. 10., mithin besteht im Grunde ein genauer Zusammenhang. Zur gegensätzlichen Vorstellung des μένειν ἐν θανάτῳ vergleicht *Lck.* den Gedanken *Phil.'s* Quod deterius etc. p. 164., dass Kain, indem er seinen Bruder tödtete, sich selbst tödtete; die Form desselben ist aber sehr unähnlich. ʽIn τὸν ἀδελφόν ist das Object des μὴ ἀγαπᾶν richtig gegeben, auch wenn es mit AB *Sin.* 27. 29. Vulg. al. u. m. KVV. *Lachm. Tschdf.* geg. CGK al. u. a. KVV. aus dem Text zu streichen ist.' Der Satz, dass, wer seinen Bruder hasst, ein Menschenmörder sei, näml. *potentia*, nicht *actu* (Vs. 15.), ist so zu verstehen, dass der Hass (der als etwas Positives zu denken, vgl. Anm. zu 2, 9.) das Princip, die Quelle jeder Verletzung des Bruders, ʽseiner innersten Tendenz nach auf Vernichtung dess. gerichtet' sei und zuletzt zum Morde führen könne, ähnl. Matth. 5, 22., ʽund ist entweder mit (*de W.* u. d. M.) oder ohne (*Bmgt.-Cr.*) Rücksicht auf Kain zu fassen. Für das Erste spricht Vs. 12., für das Zweite, dass die Vergleichung in Vs. 12. h. dem allgemeineren Gedanken gewichen zu sein scheint. Doch deutet die Prägnanz und Schärfe des Ausdrucks immer darauf hin, dass eine Anspielung auf den Mord Kain's vorliegt, was aber desshalb nicht auch Joh. 8, 44. nothwendig ist, wie *Hilgfld.* Ztschr.

f. wiss. Th. 1863. 1. S. 103. wieder fordert.' *καὶ οἴδατε*] woher? aus dem christlichen Bewusstsein überhaupt, nicht aus dem geistig gedeuteten Gesetze der Todesstrafe auf den Mord (*Grot. Lck.*). *οὐκ ἔχει ἐν αὐτῷ* (*Lachm.* nach AC *ἑαυτῷ*, 'was auch im *Sin.* sich findet, aber nicht in BGK, wo *αὐτῷ*, *Tschdf.*') *μένουσαν*] vgl. Joh. 5, 38.

Vs. 16. Von welcher Art und Erweisung die Liebe sei, macht der Ap. zuerst am Vorbilde Christi deutlich. *ἐν τούτῳ*] *daran* (Vs. 10.), am Beispiele Christi; 'ein *οὖσαν* (*Ebr.*) ist nicht zu ergänzen' *ὅτι ἐκεῖνος κτλ.*] *dass er sein Leben für uns gelassen* (Joh. 10, 15.), *ἐγνώκαμεν κτλ.*] *haben wir die Liebe erkannt;* haben wir erkannt, was die Liebe sei, wie weit sie in ihrer Aufopferung gehe. *τὴν ἀγάπην* muss nicht von der Liebe Gottes (Cod. 51. † *τοῦ θεοῦ*, Arm. Vulg. *Grot.*) oder Christi (Erp. Syr. u. A. b. *Griesb.*), sondern allgemein von der Natur der Liebe (*Aug. Calv. Beng. Lck. Bmgt.-Cr. Sand. Neand. Düsterd. Huth. Ew.*) genommen werden. *καὶ ἡμεῖς κτλ.*] *auch wir müssen* u. s. w., vgl. Joh. 13, 14. 15, 13. — Vs. 17. Die Liebe ist ferner barmherzig und mittheilend. *τὸν βίον τ. κ.*] *die Lebensgüter* (Lebensmittel) *der Welt*, weltliche Güter, vgl. Luk. 15, 12. 21, 4. *κ. κλείσῃ κτλ.*] *und sein Herz* (Mitleiden, Col. 3, 12.) *vor ihm verschliesst.* *ἀπό* wie bei *κρύπτειν*, vgl. Anm. z. 2, 28. *πῶς αὐτῷ*] *wie kann der Liebe zu Gott in sich haben?* ein Argument aus dem h. unbegründeten (vgl. jedoch 2, 5.), unten 4, 12. 16. 20. begründeten Zusammenhange der Bruderliebe mit der Liebe zu Gott. — Vs. 18. Da solche Unbarmherzigkeit sich oft bei denen findet, welche Bruderliebe in Worten zur Schau tragen, so ermahnt der Ap. zu einer thätigen Liebe. *μηδὲ γλώσσῃ*] ABCGK v. Minuscc. *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* † *τῇ*, was auch fehlen könnte, vgl. *Theognis* 979.: *μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ.* *Sin.* *λόγῳ καὶ γλώσσῃ.* Uebr. ist der Zusatz bloss synonym wie *μηδὲ τὰ ἐν τ. κόσμῳ* 2, 15.; und es ist wohl gesucht, wenn *Lck.* das *ἀγαπᾶν τ. γλώσσῃ* dem *ἀγαπᾶν λόγῳ*, was auch ein *ἀγ. ἐν ἀληθείᾳ* sein kann, entgegensetzt. *ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ*] ABCG *Sin.* v. Minuscc. *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.*: *ἐν ἔργ. κ. ἀλ.* — gleichbedeutend.

II. 3, 19—24. *Und dadurch haben wir ein gutes Gewissen vor Gott, und sind der Gebets-Erhörung gewiss, weil wir das Wohlgefällige vor ihm thun, durch Glauben und Liebe in seiner Gemeinschaft stehen, und im Besitze seines Geistes sind.* Dieser Bestandtheil der zweiten Ermahnung entspricht dem (freilich nicht ausgeführten) Gedanken der ersten 2, 28., und steht zu der folg. Warnung 4, 1—6., welche der obigen 2, 18—27. entspricht, im Verhältnisse einer Anticipation, indem der Gedanke der Freudigkeit sich zum Schlussgedanken eignet, wie er auch 5, 14. vorkommt. Indessen erscheint er auch in der dritten Ermahnung ziemlich zu Anfange 4, 17. in ähnlichem Zusammenhange wie h.

Vs. 19. *καὶ ἐν τούτῳ*] *Und daran* (Vs. 10. 16.), geht auf das Vorherg., nämlich wenn wir lieben und gerecht sind. *Lachm.* nach AB mehr. Minuscc. u. a. ZZ. lässt *καί* weg; 'aber CGK *Sin.* haben *καὶ* (*Tschdf.*)' Es ist den Stellen 2, 3. 3, 24. analog; dagg. fehlt

es 4, 2. 13. 5, 2., wo es aber auch nicht passend wäre. γινώσκομεν] *Lachm.* nach ABC u. a. ZZ. auch *Sin.*: γνωσόμεθα; 'diese LA. ist nach *de W.* durch das folg. πείσομεν veranlasst (*Beng.*), allein die Recepta kann eben so leicht durch Analogien wie 2, 3. 3, 24. u. a. entstanden sein und jedenfalls sprechen die ZZ. gegen sie.' ὅτι - ἐσμέν] *dass wir von der Wahrheit sind*, ihr angehören, in ihr leben (Joh. 18, 37.): eine Bezeichnung des wahren christlichen Lebens, die viell. durch das vorhergeh. ἀληθείᾳ veranlasst ist (*Lck.*). καὶ τὰς καρδίας ἡμῶν] Die *Lachm.* LA. τὴν καρδίαν ist durch A*B 66** wenig beglaubigt und durch das folg. ἡ καρδία veranlasst. Der Sinn ist unstreitig: *und vor ihm* (Gott als Richter 4, 17. und Herzenskündiger Vs. 20f.) *werden wir unsre Herzen beruhigen.* πείθειν, *überreden*, hat Matth. 28, 14. AG. 12, 20. 2 Makk. 4, 45. *Joseph.* Antt. VI, 5, 6., freilich in bestimmter Beziehung auf gefürchteten oder vorhandenen Zorn, Feindschaft u. dgl., die Nebenbedeutung *beruhigen, gewinnen, versöhnen:* h. ist zwar nicht von Zorn u. dgl. die Rede, aber der Hinblick auf das göttliche Gericht und die göttliche Allwissenheit (Vs. 20.) erweckt *Furcht*, und von der Beruhigung dagegen ist πείσομεν κτλ. mit Syr. *Luth. Bez. Grot. Beng. Lck. Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd. Huth. Ew.* zu verstehen, so dass es (dagg. *Sand. Ebr.*) = παῤῥησίαν ἔχομεν Vs. 21. Das Fut. ist 'nach *de W*' auf den Tag des Gerichts (4, 17.) zu beziehen, 'ohne dass eine besondere Nöthigung zu dieser Beschränkung der Vergegenwärtigung Gottes vorläge.' Gegen die dem Zusammenhange widerstreitende Erkl. *Fr.'s*: Et coram Deo, h. e. Deum intuiti et veriti, animos nostros flectemus np. ad amorem vita factisque ostendendum (Comment. III. de nonnullis Pauli ad Gal. ep. locis. Rostoch. 1834. Opp. p. 233.) s. *Lck. Erdm.* S. 129. Ist aber diess der Sinn, so ist es auch natürlich, diesen Satz ans Vor. anzuschliessen, so dass das Bewusstsein des Lebens in der christlichen Wahrheit mit dem guten Gewissen in Verbindung gedacht ist. '*Ebr.* lässt mit καὶ ἔμπροσθεν einen völlig selbstständigen Satz beginnen, was mit der Fassung zusammenhängt, die πείθειν = überzeugen und ὅτι im folg. Vs. als Objectspartikel nimmt.'

Vs. 20. Der gew. T. ist richtig, und nicht genug beglaubigt, nicht einmal für den *Lachm.* T. ist die Weglassung des zweiten ὅτι in A 33. 34. 63. Copt. Sahid. Vulg. Arm. *Oecum. Aug.* Die Conjectur des *H. Steph.* ἔτι hat gar keine Wahrscheinlichkeit. 'Ferner bemerkt *de W.*: „Was den Sinn betrifft, so ist durch das Verhältniss von Vs. 19. u. Vs. 21. zu unsrem Vs. die Erwartung begründet, dass h. die Furcht vor dem allwissenden Richter auf den Fall, dass wir uns nicht der Liebe bewusst sind, geweckt werden soll. Denn ist πείσομεν τ. καρδ. ἡμ. Vs. 19. = παῤῥησίαν ἔχ. πρ. τ. θεόν Vs. 21.: so ist auch ἐὰν ἡ καρδία ἡμ. μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν Vs. 21. = ἐν τούτῳ γινώσκομεν κτλ. Vs. 19.: mithin ist ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδία Vs. 20. der Fall des Mangels an Liebe, und das Folg. muss einen dem πείσομεν κτλ. entgegengesetzten Gedanken ausdrücken.“ Daher ist ihm die Erkl., welche mit *Lachm.* ὅ τι ἐὰν liest: (wir wer-

den unsre Herzen beruhigen) *wessen uns auch das Herz anklagt; denn Gott ist grösser* (im Verzeihen) *als unser Herz, und weiss Alles*, d. h. kennet sowohl unsre Schwachheit als unser Gutes (*Mor. Hoogeween* doctr. particc. gr. *Nöss. Bmgt.-Cr. Sand.* ähnl. *Huth.*), schon dem Gedanken an sich nach verwerflich, abgesehen von der Schwierigkeit ὅτι ἐάν für ὅ τι ἄν zu nehmen u. a. m. Allerdings ist diese letzterwähnte Schwierigkeit nicht entscheidend, denn ὅ τι ἐὰν ist für Col. 3, 17. (vgl. auch Gal. 5, 10. AG. 3, 23.) kritisch gesichert, und an sich betrachtet kann, so gut ὃ ἐὰν bei Joh. (Ev. 15, 7. u. öft.) sich findet, auch ὅ τι ἐὰν von ihm gebraucht sein, zumal καταγινώσκειν mit dem Accus. der Sache construirt wird. Allein h. ist doch die Beifügung eines Objects-Accus. wegen des gegensätzlichen Conditionalsatzes in Vs. 21. und die Anwendung des ὅ τι ἐάν wegen des sogleich nachher Vs. 22f. gebrauchten ὃ ἐὰν unwahrscheinlich. So wird man doch genöthigt, sich für eine andere Auslegung des ὅτι zu entscheiden.' — Diesem ὅτι aber gleich dem hebr. כִּי die Bedeutung *profecto, certe* zu geben oder es als Zeichen des Nachsatzes zu nehmen ist willkürlich; eben so γινώσκετε zu ergänzen (*Lck.* 1. A.) oder etwas Aehnliches. *Wlf. Rickl. Lck.* 2. u. 3. A. *Win.* §. 64. 1. S. 513. *Düsterd.* u. A. nehmen eine Wiederholung an (Schol. ap. Matth. τὸ δεύτερον ὅτι παρέλκει), wie eine solche von ὅτι in der Bedeutung *dass* b. *Xenoph.* Anab. VII, 4, 5. V, 6, 10. Eph. 2, 11f. nachgewiesen worden ist; und dabei kann man sich allenfalls beruhigen, wiewohl kein Grund zur Wiederholung zu entdecken. 'Dann aber dürfte man h. dem ὅτι nicht die Bedeutung *dass* vindiciren, wie noch *Ebr.* nach der zu Vs. 19. bemerkten und mit willkürlicher Zertrennung der beiden Glieder des Vs. 19. verbundenen Constructionsweise thut, indem er übersetzt: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz davon überzeugen, dass, wenn (schon) unser (zum Selbstbetrug und zur Selbstentschuldigung so geneigtes und darum kleines) Herz uns anklagt (näml., dass wir keine Liebe üben), Gott der Allwissende grösser ist als unser Herz (und wir also vor ihm noch weniger bestehen können als vor unserem eigenen Herzen)." Diess geht darum nicht wohl an, weil h. ja das Herz nicht als das entschuldigende, sondern eben als das verklagende gedacht ist und man nicht Beides mit einander vermischen darf, wie in dieser Erkl. geschieht; auch bedarf das Herz, so weit es uns verklagt, nicht, dass es *durch uns* überzeugt werde, wie wir vor Gott noch weniger bestehen als vor ihm. *de W.* sagt: „Wäre das zweite ὅτι nicht, so hätte der Vs. diesen natürlichen und passenden Sinn: *Denn, wenn uns das Herz anklagt, so ist Gott grösser* (im Anklagen, d. h. tiefer blickend, alle Falten des Herzens erforschend) *als unser Herz, und weiss Alles*"; und fügt dann wegen des dopp. ὅτι hinzu: „Die natürlichste Erkl.: *denn, wenn uns das Herz anklagt, — weil Gott grösser ist als unser Herz, so weiss er auch Alles*, findet sich bei Niemandem (*Jachmann* scheint sie zu geben), weil es allerdings schwierig ist zwei Vordersätze, aber viell. nicht so schwierig als jene Wiederholung anzunehmen." Geg. diese Construction des Satzes lässt sich nicht einwenden, dass dann das *καί = auch*

unstatthaft sei (*Bmgt.-Cr. Huth.*); im Gegentheil ist dann dieses *καί*, wenn nicht nothwendig, so doch sehr zweckmässig, um den wider Erwarten vorangestellten Begründungssatz ὅτι μείζ. zu markiren (*Düsterd.*). Es scheint, als war der ursprüngliche Gedanke des Ap. der: „denn wenn uns das Herz anklagt, so weiss Gott Alles!" um aber die Beziehung dieses letzten allgemeinen Schlusssatzes auf den Vordersatz einleuchtender zu machen, drängt sich ihm die Wahrheit, dass Gott grösser sei als unser Herz, vor, und *vor* den allgemeinen Schlusssatz stellt er diesen begründenden Gedanken, weil es eben dabei auf das Verhältniss Gottes zum menschlichen Herzen, welches ja das anklagende ist, ankam. Was gegen *de W.'s* Erkl. zu bemerken ist, betrifft nur den Umstand, dass nach seiner Fassung von μείζων (s. oben) der ganze Vs. dazu dient, um Furcht vor dem allwissenden Richter zu erwecken (vgl. auch die obige Bemkg. über den Zusammenhang der Vss.). Dazu aber stimmt wohl der Gegensatz in Vs. 21., nicht aber das begründende *Denn* am Anfang unsr. Vs. Damit soll nicht sowohl die *Furcht* der Herzen, sondern offenbar nur die Möglichkeit der *Beruhigung* der Herzen (Vs. 19.) begründet werden. Diess aber macht nothwendig, dass Vs. 20. im tröstl. Sinne gem. ist. Das Tröstliche liegt in dem *γινώσκει πάντα,* und das Wie? ergiebt sich aus dem *καταγ.* Dieses kann sich nicht auf den Mangel an Liebe beziehen (s. oben), denn da das *πείσομεν* (Vs. 19.) sich auf das *ἐν τούτῳ* zurückbezieht, so wird ja das Vorhandensein der Liebe als die Voraussetzung für die Beruhigung der Herzen bez. Vielmehr ist das Object des *καταγιν.* in dem zu suchen, was Gegenstand des *γιγνώσκειν* (Vs. 19.) war, in dem Sein aus der Wahrheit. Wenn das darin begründete Kindschaftsgefühl durch die Anklage des Herzens bedroht wird, können wir unter Voraussetzung der Bruderliebe unser Herz beruhigen, denn Gott *erkennt alles*, also auch uns, unsere Liebe zu den Brüdern und ihren Grund in der Liebe zu ihm, dem Leben in ihm. Für dieses tröstliche Erkennen Gottes aber setzt noch der Ap. den Begründungssatz voran, *weil Gott grösser ist als unser. Herz*, in dem Sinn, wie auch Chr. nicht selten auf das Grösser-Sein Gottes als Begründung hinweist (Joh. 10, 29. 14, 28.). *Ew.* schliesst sich an die Lesung ὅ τι ἐὰν an, aber mit anderer Wendung des Gedankens: wir werden sogar, wenn wir uns einmal verklagen müssen, doch durch die reuevolle Erkenntniss der Wahrheit unser Gewissen beschwichtigen können, in dem Gedanken, dass wir Menschen und Gott Gott ist, wir also einmal fehlen können und uns von ihm zurechtweisen lassen müssen. Darin liegt aber doch keine Beschwichtigung des Gewissens!'

Vs. 21 f. Den Hauptgedanken des ruhigen Gewissens (Vs. 19.) fasst der Ap. mit der daraus gezogenen Folgerung der freudigen Zuversicht (2, 28.) unter der ans Herz dringenden Anrede *ἀγαπητοί* wieder auf, und verbindet damit einen ähnlichen ermunternden Gedanken, den der Gebetserhörung, welche insofern mit der Freudigkeit zusammenhängt, als sie wie diese die Liebe zu Gott (Vs. 19.), somit die Einigung des Willens mit Seinem Willen und ein Gebet in diesem Sinne (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*) voraussetzt. *ἡμῶν* nach *ἡ καρδία* lässt

Lachm. nach AB 13. 27. 30. 66. Vulg. ms. weg; aber diese LA. verdankt ihre Entstehung der Sucht gleich zu machen, denn es fehlt Vs. 20. *παῤῥησίαν ἔχομεν κτλ.*] vgl. 2, 28. *εἰρήνην ἔχειν πρὸς τ. θεόν* Röm. 5, 1. *πρός, im Verhältniss zu. καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν κτλ.*] vgl. Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23. *Lachm. Tschdf.* T. *Sin.* *ἀπ' αὐτοῦ* st. *παρ' αὐτοῦ.* Es steht h. überall das Praes., weil der Ap. allgemein aus der Idee spricht. Mit *ὅτι τὰς ἐντολὰς τηροῦμεν κτλ.* wird auf die dem Bisherigen zum Grunde liegende Voraussetzung, mithin auf 2, 29—3, 18. zurückgegangen, und Vs. 23. wird sogar das Vs. 11. dagewesene Gebot der Liebe wieder zur Sprache gebracht. Aber zu dieser Wiederholung bewog den Ap. das Bedürfniss wieder auf die Warnung in Betreff des wahren Glaubens an Christum (2, 18 ff.) zurückzukommen. (Er hat die Ordnung der ersten Ermahnung verlassen, und früher von der Freudigkeit des wahren Christen als von der Gefahr, welche dem Glauben drohete, gesprochen: daher muss er h. einlenken.) Und so vereinigt er mit dem Gebote der Liebe das des Glaubens an Christum (*ἐντολή* im weitern Sinne genommen, wie Joh. 10, 18. 12, 49.), kommt Vs. 24. auf die durch die Haltung der göttlichen Gebote bedingte Gemeinschaft mit Gott (*αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, αὐτός* geht ʻnicht auf Christus (*Sand.*), sondern' auf Gott als das bisherige Hauptsubj., und es stimmt mit Joh. 14, 16., dass Gott den Geist gegeben hat), als deren Merkmal er den heil. Geist angiebt: und so hat er sich den Weg gebahnt zu der Warnung vor den Irrgeistern. *ἐν τούτῳ ἐκ τοῦ πνεύματος κτλ.* ist ein Anakoluth, das so zu erklären ist, dass Joh. wie 4, 13. schreiben wollte: *ὅτι τὸ πνεῦμα ἡμῖν ἔδωκεν*, aber dann die nähere Verbindung mit *γινώσκομεν* durch *ἐκ* (Bezeichnung des Erkenntniss-Grundes, 4, 6. Matth. 12, 33.) vorzog. Nach *Lck.* combinirte Joh. zwei Gedankenreihen: die eine, dass wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, dass wir in Gemeinschaft mit ihm stehen (*ἐν τούτῳ* soll sich zunächst auf *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* beziehen, was ein unerträgliches Zurückgehen im Zirkel wäre), die andere, dass dieses *τηρεῖν* nichts Anderes ist als der Ausdruck und die Wirkung des heil. Geistes. Das *πνεῦμα* ist das im Glauben und Leben angeeignete Göttliche (vgl. Joh. 16, 13 f.), h. aber wird zunächst an die rechte Erkenntniss und Lehre von der Person J. gedacht, wie das Folg. zeigt.

III. 4, 1—6. *Man prüfe den Geist der auftretenden Lehrer, ob er von Gott sei oder nicht, und zwar an dem Merkmale, ob sie die Erscheinung J. Chr. im Fleische lehren. Diejenigen, welche diese leugnen, gehören dem Widerchristen und der Welt an* — diess entspricht der Warnung 2, 18 ff.

Vs. 1. *τὰ πνεύματα*] sind die *πνεύματα προφητῶν* 1 Cor. 14, 34., *οἱ λαλοῦντες ἐν πνεύματι* 1 Cor. 12, 3., vgl. 1 Cor. 12, 10. 1 Thess. 5, 19. 2 Thess. 2, 2. 1 Tim. 4, 1. Das Prüfen, *δοκιμάζειν* (das auch Paul. 1 Thess. 5, 21. empfiehlt), war desswegen nothwendig, weil in der christl. Kirche wie im alten Bunde neben der wahren Begeisterung des wahren Prophetenthums auch eine falsche zum Vorscheine kam. Die wahre ist die, die *von Gott ist*, d. h. in

welcher der Gottesgeist den Menschengeist durchdrungen hat und beherrscht; die falsche, in welcher menschliche Selbstsucht, Willkür, Unlauterkeit überwiegt. Es ist aber der Begriff des *πνεῦμα* und der *προφητεία* nicht auf das Vorhersagen der Zukunft zu beschränken; ja h. ist von diesem gar nicht die Rede, sondern von der Lehre, welche ebenfalls in den Kreis der Prophetie (im weitern Sinne) gehört. *πολλοὶ ψευδοπροφῆται*] = *πολλοὶ ἀντίχριστοι* 2, 18. *ἐξεληλύθασι εἰς τ. κόσμον*] *sind ausgezogen*, als Missionare, vgl. 3 Joh. 7.

Vs. 2. *ἐν τούτῳ γινώσκετε*] *daran erkennet*, richtige LA., dem Style dieses Briefes angemessener als *γινώσκεται*, was auch (durch Minuscc. KVV.) weniger beglaubigt ist, 'und *γινώσκομεν*, was *Sin.* mit 9. 14* 69. hat.' Das Merkmal des göttlichen Geistes ist: *ὃ -- ἐληλυθότα*] ***welcher J. Chr. bekennt als im Fleische erschienen.*** 'So auch ***Düsterd. Ebr. Ew.***' Vgl. *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον*, ***wir predigen Chr. als gekreuzigten*** 1 Cor. 1, 23. Das Merkmal ist einmal ein allgemeines, das Bekenntniss des Glaubens an J. Chr. (*Ἰησ. Χρ.* gehört zusammen als Nom. propr., und bezeichnet den Gegenstand des christl. Glaubens); sodann ein besonderes, das Bekenntniss des Glaubens an den *geschichtlich-wirklichen* Christus. '*Ἰησοῦν Χριστόν* ist zusammengehöriger Objects-Begriff und darum nicht zu übersetzen: ***Jesum als im Fleisch erschienenen Christus*** (***Huth.***).' Nach dem bekannten Gebrauche des Partic. bei den Verbb. sent. (***Matth.*** §. 548 ff.) pflegt man (vgl. die LA. *ἐληλυθέναι*, ***Win.*** §. 45. 4. ***Bez.*** al.) zu erklären: ***welcher bekennt, dass J. Chr. im Fleische erschienen sei***, wodurch aber der Sinn etwas verändert und aller Nachdruck auf das *ἐν σ. ἐληλ.* gelegt wird. Falsch ist: ***welcher J., der im Fleische erschienen ist, als Messias bekennt.*** *ἔρχεσθαι* bezeichnet das ***Kommen***, Auftreten schlechthin (Joh. 5, 43.), *ἐν σαρκί*, ***im Fleische*** (nicht: ***ins Fleisch***, ***Luth.***), das Element oder den Zustand, in welchem J. erschien, vgl. Phil. 2, 7.; und zwar ist *σάρξ* die reale Menschheit, nach '*de W* mit' Schol. bei Matth. *Calov. Vitring.* ***Wlf. Beng. Lck. Düsterd. Ebr. Huth. Ew.*** im Gegensatze gegen einen bloss zum Scheine angenommenen Menschenkörper, welches die Meinung der Doketen oder Phantasiasten war, wie sie *Ignat.* ep. ad Smyrn. c. 2—5. ad Ephes. c. 7. ad Trallian. c. 9. (vgl. *Lck.* III. 69 f. Einl. ins N. T. §. 179. Not. A.) deutlicher bezeichnet. Freilich ist dieses Merkmal zu weit um es gegen andere Ketzer als diese zu brauchen; daher *Aug.* es drehet und wendet, um es auf die christliche Liebe zurückzuführen; *Oecum.* und das Schol. finden darin die praktische Gesinnung der Ertödtung des Fleisches. Dahin führt die (übr. grammat. falsche) Erkl.: ***welcher bekennt, dass J. mit seinem schwachen hinfälligen Menschenkörper der Messias sei*** (*Socin. Grot. Cler.* ***Eichh.***). 'Gegen die oben genannte polemische Beziehung lässt sich nicht einwenden (***Bmgt.-Cr.***), dass dann der Nachdruck, welcher auf *ἐν σαρκὶ ἐληλυθ.* dazu liegen müsse, einen Infinitiv statt des Partic. fordere — denn das Partic. ist viel bezeichnender —; aber allerdings wird sie ebenso unsicher wie unnöthig, wenn Vs. 3. die LA. vorzuziehen ist, nach welcher dieser Beisatz fehlt (vgl. d.), zumal auch sonst mit der

Bezeichnung des Glaubensgegenstandes abgewechselt wird (Vs. 15. 5, 1.).'

Vs. 3. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα] Die LA. ὃ λύει τὸν Ἰησ. in alt. Handschrr. b. *Socrat.* H. E. VII. 32. u. lat. ZZ., aber zum Theil mit der gew. verbunden, vgl. *Tertull.* c. Marc. 5, 16.: *qui solvit Jesum et negat in carne venisse*, ist offenbar aus einem Glossem entstanden, wie denn das λύειν τὸν Ἰησοῦν in einem Schol. b. Matth. vorkommt. Mehr Gewicht hat die kürzere *Lachm. Griesb. Tschdf.* LA. nach AB u. a. wen. Codd. u. a. ZZ. (diejenigen aber, welche ὃ λύει τ. Ἰησ. ausdrücken, gehören nicht hierher): ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, die so verstanden werden muss, dass ὁ Ἰησοῦς das histor. Individuum ist. '*de W.* sagt (und *Sand.* stimmt bei), dass diese LA. „der Vorliebe des Joh. für symmetrische Antithesen nicht entspricht, und aus einer Vermischung mit der ersten LA. entstanden sein könnte. Indessen muss aus der gew. der Art. vor Ἰησ. Χρ. gestrichen werden, welcher aus jenem Glossem herzurühren scheint (*Lck.*).“ Allein gerade dieser Art. in der gew. LA., dessen Herübernahme sich sonst schwer erklären liesse, weil er so sehr entbehrlich ist, spricht dafür, dass die LA. der neueren Kritiker die ursprünglichere sei. Die „Vorliebe des Joh. für symmetrische Antithesen“ geht doch mehr auf den Gedanken als auf genaue Wortrepetition; vielmehr scheint man eben der Symmetrie wegen den ergänzenden Zusatz Χριστὸν κτλ., der aber in der That unnöthig ist, weil er theils durch die Sache selbst, theils durch Vs. 2. hinreichend in τὸν Ἰησοῦν mit ausgesprochen ist, hereingebracht zu haben. Ist aber die LA. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ächt, wofür auch *Düsterd. Ebr. Huth. Ew.* sich entscheiden, so geht allerdings daraus hervor, dass eine besondere Antithese in Vs. 2. bei den Worten ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα dem Ap. kaum vorgeschwebt haben kann, und dass dort diese WW. nur dazu dienen, die Person J. Chr. von ihrer wesentlichsten Eigenthümlichkeit zu bezeichnen, ohne besondere Beziehung auf den Doketismus. Ueberhaupt scheinen lauter sittliche Verhältnisse in Rede zu stehen (ἐκ τοῦ θεοῦ, vgl. Vs. 5. 6.). *Sin.* liest Ἰησοῦν κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.' καὶ τοῦτο] sc. τὸ πνεῦμα (*de W. Düsterd. Ebr.* u. A.); 'mit Rücksicht auf die Warnung (Vs. 1.), um die es sich h. handelt, ist diese Ergänzung der anderen vorzuziehen, nach welcher τοῦτο auf μὴ ὁμολογεῖν sich beziehen und τὸ τοῦ ἀντιχρ. das Wesen oder Werk des Antichristen bez. soll (*Myrb. Huth. Ew.*).' — ὃ ἀκηκόατε] Man erwartet ὅν, was *H. Steph.* lesen wollte; aber wie 2, 18. der Begriff des Antichrists in modificirter Weise angewendet wird, so h. — Vs. 4. Der Ap. nimmt den bessern christl. Geist seiner Leser in Anspruch, wodurch sie diese Irrlehrer (αὐτούς) leicht überwinden können, ja schon *überwunden haben*, vgl. 2, 13. Joh. 16, 33. ὁ ἐν ὑμῖν] sc. θεός. — ὁ ἐν τῷ κόσμῳ] sc. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. — Vs. 5 f. Der zwischen den Irrlehrern und den wahren Christen bestehende Gegensatz des Weltlichen (Teuflischen) u. Göttlichen wird auseinandergesetzt und darin sowohl der Grund, warum die Weltmenschen den Erstern Gehör geben, als auch das Merkmal des Geistes

der Wahrheit und des Geistes des Irrthums nachgewiesen. Vgl. Jol 3, 31. 8, 23. 47. ʿDem Inhalt des Vs. und dem Gedanken-For schritt (Vs. 4.) sowie dem Gegensatz zu den falschen Prophete (Vs. 5.) entsprechender bez. h. ἡμεῖς wohl den Ap. und die ihı gleichbekennenden Lehrer (*Düsterd. Huth.* u. A.), während de Gläubigen das Hören derselben beigelegt wird.' ἐκ τούτου] *Lachn* ἐν τούτῳ nach A Syr. Vulg., was sich ʿnach *de W*' durch An logie empfiehlt.

Dritte Ermahnung.

Cap. IV, 7 — V, 21.

I. 4, 7—21. Der Ap. kehrt wieder zu seinem sittlichen Them zurück, das er nun schon zwei Mal (1, 5 ff., 2, 29. 3, 1 ff.) behaı delt hat; jedoch lässt er das Allgemeine vom Lichte, von der Gerecl tigkeit, den Geboten Gottes fallen, und fasst nur *die Liebe* als da bestimmtere Gebot auf, von welcher er zeigt, *dass sie, welche da Wesen Gottes ausmacht und in der Sendung J. Chr. sich geoffenbaı hat, die Bedingung der Gotteskindschaft und der Gottesgemein schaft ist.*

Vs. 7 f. *Grundsatz: die Liebe ist göttlich, und wer liebt, is Gottes Kind.* ἀγαπῶμεν ἀλλήλους] Der Ton der Ermahnung dräng sich vor, weil von der Liebe schon oft die Rede gewesen ist; abe gleich tritt der Lehrton wieder ein. ἡ ἀγάπη κτλ.] *Die Liebe is göttlicher Art,* die Folge des tieferen Grundsatzes: ὁ θεὸς ἀγ. ἐστίι *Gott ist* seinem Wesen nach *Liebe.* πᾶς ὁ ἀγαπῶν -- ἐκ τ. θεοῦ γε γέννηται] vgl. 2, 29. ὁ ἀγαπῶν, *wer da liebt,* allgemein, nicht gerad den Bruder. γινώσκει τ. θ.] vgl. 2, 3.

Vs. 9—12. *Gottes Liebe hat sich in der Sendung seines Sohne geoffenbart: so müssen auch wir einander lieben, und durch die Lieb mit Gott in Gemeinschaft treten.* ἐν τούτῳ ἐν ἡμῖν] *darin hat sic die Liebe Gottes an uns geoffenbart.* ἐν wie Joh. 9, 3. ʿAllerding liegt in der Sendung Chr. nur etwas, was *für uns*, aber in dem Zwec ders. (ἵνα κτλ.) auch etwas, was *an uns* geschehen ist (geg. *Huth.*, Die Verbindung: „die Liebe Gottes an uns" (*Huth. Ew.*) ist, obwoh nicht sprachwidrig, doch unnöthig und unbeholfen.' Der Gedanke wi Joh. 3, 16. ἐν τούτῳ κτλ.] *darin besteht die Liebe,* Gottes näml ʿnach And. (*Bmgt.-Cr. Düsterd. Huth.* u. A.) die Liebe überhaupt; abe dazu würde auch die Liebe der Menschen zu Gott im Folg. gehören was unangemessen wäre.' οὐχ ὅτι - - θεόν] *nicht darin, dass* u. s. w ἀλλ' ὅτι κτλ.] *sondern darin, dass* u. s. w. Durch diese Analys

mittelst Negation und Affirmation soll der Charakter der göttlichen Liebe, als der ursprünglichen, herausgestellt werden. ἱλασμὸν περὶ κτλ.] *als Versöhnung für unsre Sünden*, vgl. 2, 2. Daraus wird nun ohne Weiteres Vs. 11. der Schluss gezogen, dass wir einander lieben müssen; Vs. 12. aber wird dieser Schluss vermittelt durch die Gemeinschaft mit Gott und die Liebe zu ihm, welche sich in der Bruderliebe erweist.

Vs. 12. θεὸν τεθέαται] *Gott hat Niemand je geschaut* (das Perf. begreift Vergangenheit und Gegenwart) nimmt *Lck.* wie Vs. 20. ὃν οὐχ ἑώρακε, in der Beziehung, dass wir Gott, den wir nicht als sichtbaren Gegenstand der Handlung vor uns haben, nicht unmittelbar lieben können; aber dazu passt das ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει nicht, welches Gott nicht als Gegenstand, sondern als das den Menschen erfüllende Princip der Liebe bezeichnet. Der Satz hat allerdings wie der parallele Joh. 1, 18. eine theoretische Bedeutung (*Oecum.* Schol. b. Matth. *Calv. Calov. Rickl.*), nur nicht in der Ausdehnung und Beziehung, wie ihn Letzterer fasst, nämlich gegen die falschen Propheten, welche sich ein Schauen Gottes beilegten; auch ist es falsch, wenn *Oecum.* darin die Begegnung eines Einwurfs findet. Es ist ein Nebengedanke, welcher zu dem Hauptgedanken ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει sich ungefähr so stellt: „Wenn wir einander lieben, so treten wir mit Gott, den kein Mensch je geschaut hat, in lebendige Verbindung: er wohnt in uns, und unsre Liebe zu ihm bewährt sich.“ Schol. b. Matth.: ὁ ἀόρατος θεὸς κ. ἀνέφικτος διὰ τῆς εἰς ἀλλήλους ἀγάπης ἐν ἡμῖν μένει. Die Gemeinschaft mit Gott ist h. wie Vs. 13. 3, 24. als eine gegenseitige gedacht: Gott erfüllt uns, und wir lieben ihn. ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ist ʼnach *de W* u. A.’ wie 2, 5. die Liebe zu ihm, nicht seine Liebe gegen uns (*Calov. Sand. Erdm.*); eher könnte es, ʼwie *de W.* meint’, seine Liebe-erzeugende Liebe, das Princip der göttlichen Liebe sein. ʼDiese letztere Erkl., so dass die Liebe, die Gottes Wesen ist, als den Gläubigen einwohnend und als „die Seele ihres Lebens“ (*Huth.*) gedacht ist, dürfte sogar allen anderen vorzuziehen sein.’

Vs. 13—16. *Das Merkmal dieser Gemeinschaft ist der gute christliche Geist, welcher festhält an der Wahrheit, dass Gott seinen Sohn als Retter in die Welt gesandt hat, dass J. der Sohn Gottes ist, und Gott sich als die Liebe geoffenbart hat.* Der Ap. will die Thatsache der Offenbarung der Liebe Gottes in seinem Sohne Vs. 9., als in welcher das (geschichtliche) Princip der christlichen Liebe liegt, erhärten und bekräftigen, und macht daher eine kleine Abschweifung. — Vs. 13. ist parallel mit 3, 24., und der Geist, das die christliche Offenbarung aneignende und wiederhervorbringende Princip, wird wie dort zunächst in Beziehung auf den Glauben an die Sendung und Person J. gefasst. ἐκ τοῦ πνεύματος] *einen Theil seines Geistes* (vgl. Matth. 25, 8.), den Jeder nur ἐκ μέτρου empfängt Joh. 3, 34. Die paulin. διαιρέσεις τῶν χαρισμάτων (1 Cor. 12, 4.) gehören nicht hierher; so ins Bestimmte geht h. die Vorstellung nicht. — Vs. 14.

Während der Ap. 4, 1 ff. vor der Irrlehre über J. Person warnt, legt er h. sein und der App. Zeugniss für die Wahrheit der Sendung J. ein, und macht Vs. 15 f. den Glauben an J. und an die Offenbarung der göttlichen Liebe in ihm als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott geltend. Vs. 14. = 1, 1 f.

Vs. 15. ist im Sinne von 4, 2. zu fassen. Das Bekenntniss, dass J. der Sohn Gottes ist, ist der ächte histor. Christenglaube. — Vs. 16. καὶ - - ἐν ἡμῖν] *und so haben wir* (wir Christen, die wir dieses — Vs. 15. — bekennen) *erkannt und geglaubt* (Joh. 6, 69.) *die Liebe, die Gott in uns erweist* — verhält sich zu Vs. 15. so, dass h. aus der Thatsache der Sendung des Sohnes Gottes das Moment der darin geoffenbarten Liebe Gottes besonders herausgehoben und dadurch wieder in die Gedankenreihe von Vs. 9 ff. eingelenkt ist. ἣν ἔχει ἐν ἡμῖν] *die er hat* (geoffenbart hat und noch offenbart, Vs. 9.) *in uns*; ἐν vom Gegenstande der Liebe und zugleich vom Medium, worin sie sich erweist und gleichsam wohnt. Vgl. Joh. 17, 26. Mit ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ κτλ. wird von dieser Abschweifung zur Gedankenreihe von Vs. 7—12. zurückgekehrt.

Vs. 17—21. *Die Vollendung der Liebe zeigt sich darin, dass wir Zuversicht am Tage des Gerichts und keine Furcht vor Gott haben. Lasst uns ihn daher lieben und zwar in unsern Brüdern.* — Vs. 17. ἐν τούτῳ τετελείωται] schliesst sich wörtl. an Vs. 12. an. ἡ ἀγάπη] ist nicht die Liebe Gottes zu uns (*Calv. Grot. Calov. Beng. Sand.*), nicht die gegenseitige Liebe zwischen Gott und den Gläubigen (*Rickl. Ebr.*), nicht die Bruderliebe (*Lck. Bmgt.-Cr.*), sondern die Liebe schlechthin (wie Vs. 16. 7.), Beides, die Liebe zu Gott und die Bruderliebe, einschliessend (*Lck.* 3. A.), an deren Ausübung bei der *Zuversicht am Tage des Gerichts* allerdings zunächst zu denken ist, besonders weil mit ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι κτλ. auf das Vorbild Christi hingewiesen ist. Aber die allgemeinere Fassung von ἀγάπη erlaubt eine tiefere Fassung von Vs. 18.; auch schliesst sich so die Ermahnung Gott zu lieben Vs. 19. besser an Vs. 17 f. an. Gedanke: „Die Liebe, von Gott ausgehend, in Christi Sendung geoffenbart, in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen, nach dem Vorbilde Christi ausgeübt, hat ihr Ziel erreicht, wenn wir wie zutrauensvolle Kinder ihrem Vater ohne alle Furcht Gott nahen." μεθ' ἡμῶν] *bei* (unter) *uns* (2. Joh. 2.). gehört zum Verb., und bezeichnet den Wirkungskreis oder Wohnort der Liebe, die christliche Gemeinschaft. ‛Zum Gedanken und sein Verhältniss zum Ev. vgl. die Anm. zu 2, 28.' ἵνα παῤῥησίαν κτλ.] ist von ἐν τούτῳ abhängig, und die Constr. wie Joh. 15, 8. ἵνα drückt die Aufgabe der τελείωσις aus. ὅτι - τούτῳ] *weil wie Er* (Christus) *ist*, näml. voll Liebe (3, 16.) oder heilig (3, 3.), *auch wir sind in dieser Welt*: es ist diess der Grund der Zuversicht. ‛Andere Beziehungen der Vergleichung zwischen Chr. und den Gläubigen, wie auf die Sohnschaft jenes und die Kindschaft dieser (*Lck. Neand.*), oder darauf, dass beide nicht von, sondern in der Welt sind (*Sand.*), und dergl. m. liegen h. ausser dem Zusammenhang.

Ebr. sucht den Schwerpunkt des tertium comparationis in den WW. ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, muss aber, um diess zu ermöglichen, entw. für das „fatale Praes." ἐστὶν ein οὕτως conjecturiren, was er selbst aufgiebt, oder dass. als Praes. historicum nehmen, oder endlich für das erste Glied der Vergleichung voraussetzen, dass Chr. noch „gewissermaassen" in der argen Welt sich befindet (?).' ἐσμέν sagt Joh. von der Gegenwart, weil das ἵνα ἔχωμεν κτλ. zwischen der Gegenwart und der Zukunft schwebt, indem das Gefühl der παῤῥησία sich schon jetzt geltend macht. Gegen *Grot.'s* falsche Annahme einer Trajection s. *Lck.*

Vs. 18. φόβος - ἀγάπῃ] *Furcht ist nicht in der Liebe*, heisst nicht bloss: bei der Ausübung der Bruderliebe findet keine Furcht von Strafe Statt (*Lck.*). Furcht ist h. allgemein der Zwiespalt mit Gott, wie Liebe die Harmonie mit ihm, und Beides sind entgegengesetzte sich ausschliessende Principien. ἡ τελεία κτλ.] *die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus*, d. h. ist das Gemüth ganz von Liebe erfüllt, so findet keine Furcht mehr in ihm Statt; es hat nicht nur ein gutes Gewissen, sondern ist voll freudiger Zuversicht in vollkommener Harmonie. ὁ φόβος κόλασιν ἔχει] '*de W.* erklärt: „*die Furcht* (der sich Fürchtende) *hat, empfängt Strafe*, vgl. μισθὸν ἔχειν Matth. 6, 1. Der Gebrauch von ἔχειν in den von *Kypk.* nachgewiesenen Stellen (z. B. aus *Demosth.* p. 613. πράγματα αἰσχύνην κ. ὕβριν τοσαύτην ἔχοντα) ist anders und gehört nicht hierher; ähnl. 5, 15. Erst mit diesem letztern Satze erhält φόβος den bestimmten Sinn der Furcht vor der Strafe und der ganze Gedanke die bestimmte sittliche Wendung." Nach dieser Erkl. muss aber das ἔχει von der Zukunft verstanden werden. Besser ist das ἔχει 5, 12. zu vergleichen; wie, wer den Sohn hat, eo ipso das Leben *hat*, so *hat* die Furcht schon Strafe, wie dieselbe am Tage des Gerichts offenbar werden wird (*Düsterd.*). Sachlich zeigt sich dieses Haben allerdings in dem Bewusstsein (*Lck.*) oder der Pein der Erwartung (*Huth.*) der Strafe.'

Vs. 19. Die *Lachm.* LA.: ἡμεῖς οὖν ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς πρῶτος κτλ. ist durch A 5., welche ZZ. allein in allen Punkten übereinstimmen (denn wenn andere noch für οὖν, andere für die Weglassung von αὐτόν, andere für ὁ θεός stimmen, so zählt das nicht), nicht genug beglaubigt und offenbare Correctur. Das beziehungslose αὐτόν war anstössig, daher liessen es die einen (AB 5. 27. 29. 66** *Aug. Pelag.*) weg, und vertauschten αὐτός mit ὁ θεός (obgleich nicht alle, welche jenes weglassen, dieses haben); die andern (13. 33. 34. 68. 69. etc. Vulg. etc. auch *Sin.*) haben dafür τὸν θεόν (aber einige wie 33. Vulg. verbanden beides, τὸν θεόν und ὁ θεός). Ebenso ist οὖν eine Zugabe zur Herstellung des bessern Zusammenhangs. Ich kann hierin weder den ursprünglichen noch auch den ältesten Text erkennen. 'So *de W.* Indess *Tschdf. Düsterd. Huth.* lesen wegen der ZZ. wider αὐτόν: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτός κτλ.' ἀγαπῶμεν] nicht: *wir lieben* (*Erasm. Calv. Bez. Rickl. Neand. Ebr. Hofm.* Schriftb. II. 2. S. 338. *Huth. Ew.*), sondern: *lasst uns lieben*

(*Grot. Lck. Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd. Myrb.*) wie Vs. 7. Der Ap. schliesst, wie er begonnen, mit einer Ermahnung. ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς] entspricht Vs. 9—11. Er ermahnt zur Liebe Gottes, weil diese die Wurzel der Bruderliebe ist. Ihren Zusammenhang mit der letztern zeigt er Vs. 20. auf ähnliche Weise wie Vs. 12. Der Bruder ist der sichtbare empirische Gegenstand der Liebe, ὃν ἑώρακε (das Perf. von dem Gesehenhaben, dessen Wirkung fortdauert), während Gott der ideale unsichtbare Gegenstand, ὃν οὐχ ἑώρακε, auf reale Weise nur in jenem geliebt werden kann, wenn die Liebe zu ihm nicht in leeren Worten bestehen soll. — Vs. 21. Das Gebot der Liebe, welches wir von Gott haben (ἀπ' αὐτοῦ geht nicht auf Christum [*Huth.*], für welchen ἐκεῖνος stehen würde), ist kein geschichtlich positives (wenigstens im Ev. Joh. kommt es nicht vor), sondern eine freie Combination der in der Sendung Christi geoffenbarten Liebe Gottes und des Gebotes Jesu.

II. 5, 1—13. Wie der Ap. bisher immer neben der Sittlichkeit und Liebe auch auf den rechten Glauben an J. Chr. gedrungen hat, und zwar mehr polemisch (2, 18 ff. 4, 1 ff.) als didaktisch (3, 23.): so stellt er nun geradezu *den Glauben an Christum als die zweite Bedingung der Gotteskindschaft* dar, *weil in ihm die Bedingung der Liebe und der Haltung der Gebote Gottes und die Kraft dazu liegt.* Und sowie er bisher diesen Glauben als einen geschichtlich-realen dadurch geltend gemacht hat, dass er auf die Festhaltung der wahren Menschheit gedrungen, so weist er jetzt *in der Taufe, dem Tode Jesu und dem Geiste seine geschichtliche, und in dem ewigen Leben, das er giebt, seine innere Gewähr* nach.

Vs. 1—5. *Wer an Christum glaubt, ist Gottes Kind; und ein solcher liebt seine Brüder und hält Gottes Gebote*; *diese aber sind nicht schwer für den, welcher die Kraft des Glaubens an Chr. hat.* — Vs. 1. πᾶς - - γεγέννηται] schliesst sich an 4, 7. an, und combinirt wie 3, 23. den Glauben mit der Liebe. καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα] Diese beruht auf der im vorhergeh. ἐκ τ. θεοῦ γεγέννηται liegenden Voraussetzung, dass, wer an die Sendung Christi glaubt, sich dadurch zur Liebe gegen Gott verpflichtet fühlt (4, 9 f.). καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ] = τὸν ἀδελφόν; denn alle Kinder Gottes sind unter einander Brüder. — Vs. 2. *Daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben*, *wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten*, fällt auf, da sonst der Ap. mit ἐν τούτῳ γινώσκομεν den Grund in der Folge zum Bewusstsein bringt (2, 3. 5. 3, 19. 24.), h. aber umgekehrt den Grund, die Liebe zu Gott, zum Merkmale der Folge, der Liebe zu den Brüdern, macht. Daher hat *Grot.* durch Annahme einer Trajection helfen und so lesen wollen: ὅτι ἀγαπ. τ. θεόν, ὅταν τ. θ. ἀγαπῶμεν, womit übr. nichts als eine Wiederholung von Vs. 1. gewonnen wäre; And. haben andere Auskünfte getroffen, s. *Lck.* Allein die Schwierigkeit verschwindet, wenn man den Satz τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν als Hauptsatz und den vorhergeh. τ. θεὸν ἀγαπῶμεν nur als begleitend (als Angabe des Princips) ansieht, so dass die eine Folge der Liebe Gottes, die Haltung seiner Gebote, zum

Merkmale der andern, der Liebe der Kinder Gottes, gemacht wird. Die Liebe zu den Brüdern hat oft eine gewisse Unbestimmtheit, und könnte sich wie die Liebe zu Gott (4, 20.) ins Vage verlieren oder unlauter werden, wenn nicht bestimmtere Gebote Gottes (z. B. sich nicht zu rächen) oder solche, welche die Reinheit des Gemüths von Lüsten und Leidenschaften betreffen (z. B. das, die Welt nicht zu lieben, das Fleisch zu kreuzigen), vorhanden wären. Die *Lachm.* LA. ποιῶμεν st. τηρῶμεν ist (sagt *de W* 3.) selbst für seinen Text nicht vollkommen bezeugt und hat den johann. Sprachgebrauch gegen sich. 'Allein *Tschdf.* hat sie gleichfalls, und mit Recht, aufgenommen, denn B 27. 29. 69. al. Vulg. al. Theoph. al. zeugen dafür; Gegenzeugen sind allerdings nicht nur GK al. sondern auch *Sin.* (über A vgl. *Tschdf.*); aber woher, da bei dem τηρῶμεν im folg. Vs. durchaus keine Variation der LA. Statt findet, gerade hier dieselbe, wenn sie nicht ursprünglich wäre? Vielleicht hat eben der sonst gewöhnliche johann. Sprachgebrauch Bedenken wegen des ursprünglichen ποιῶμεν veranlasst.'

Vs. 3. αὕτη - - τηρῶμεν] *Darin besteht die Liebe Gottes* (*das bringt sie mit sich*, das Bestreben schliesst sie ein — daher ἵνα), *dass wir seine Gebote halten*, ist Entwickelung der schon Vs. 2. vorweggenommenen Verbindung zwischen der Liebe Gottes und der Haltung seiner Gebote. καὶ αἱ ἐντολαὶ κτλ.] *und seine Gebote* (obgleich die dem natürlichen Menschen schwer ankommende Selbstverleugnung und Entsagung gebietend) *sind nicht schwer.* — Vs. 4. *Denn wer aus Gott geboren ist* (πᾶν = πᾶς Vs. 1.), *überwindet die Welt*, 'welcher Begr. schwerlich bloss subjectiv gedacht = die Welt- und Selbst-Liebe ist (*de W.*), sondern das Gottfeindliche in und ausser dem Menschen befasst (d. M.),' vgl. 2, 15.; *und das ist die Ueberwindung, welche die Welt überwand* (darin liegt die Thatsache und die Kraft der Weltüberwindung), *unser Glaube.* — Vs. 5. „Niemand anderes als wer glaubt, und zwar glaubt, dass J. der Sohn Gottes ist, überwindet die Welt" — ist theils rhetorische Bestätigung (2, 22.) von Vs. 4., theils Angabe des Inhaltes und Gegenstandes des Glaubens. Die Welt-überwindende Kraft des Glaubens an J. liegt darin, dass in diesem die Realität des Unsichtbaren und lebendige Anregung und Kraftmittheilung gegeben ist.

Vs. 6—10. *J. ist als Sohn Gottes bewährt durch Wasser, Blut und Geist und das darin liegende göttliche Zeugniss.* Vgl. *Knpp.* Script. var. arg. p. 155 sqq. — Vs. 6. οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν κτλ.] *Dieser ist's, der gekommen ist mittelst Wassers und Blutes, Jesus der Christ.* οὗτος bezieht sich auf das vorhergeh. Subj. Ἰησοῦς (*Lck.*), nicht auf das Präd. ὁ υἱὸς τ. θεοῦ (*Knpp.*), weil ja h. die geschichtliche Bewährung des Präd. gegeben werden soll, und weil so der Zusatz Ἰησοῦς ὁ Χριστός tautologisch wäre. Der Art. vor Χρ. fehlt in ABG *Sin.* u. a. ZZ. *Tschdf.*; *Lachm.* hat ihn stehen lassen; 'nach *de W* ist er nur ausgefallen, weil sonst ausser 2, 22., wo ὁ Χρ. unzweifelhaftes Präd. ist, Ἰησ. Χρ. als Nom. propr. steht. Aber die Unächtheit des Art. ist wohl diplomatisch beglaubigt. Dann ist die

Formel Ἰησ. Χρ. doch h. bedeutsames Nom. propr., die ganze Würde J. bezeichnend. Ἰησ. ὁ Χριστός wäre Apposition des ganzen Satzes, so dass Ἰησοῦς = οὗτος, und ὁ Χριστός = ὁ ἐλθὼν κτλ.; Ἰησοῦς Χριστὸς ist bloss Apposition zu οὗτος und vollständige bedeutsame Bezeichnung des Subj. Zu αἵματος, was einige Minuscc. mit πνεύματος vertauschen, setzen A 66** 69. al., auch *Sin.*, καὶ πνεύματος hinzu, während von And. auch πνεύματος κ. αἵμ. oder αἵματος κ. πνεύμ. ἁγίου gelesen wird.' ἐλθών] 'nicht ganz wie ἐληλυθώς 4, 2. (*de W.*), denn das drückt dort mehr eine Eigenschaft aus, hier ist es rein erzählendes Tempus und es wird damit nichts Fortgehendes, Bleibendes ausgedrückt. διά, was jedenfalls nicht von ἐλθών zu trennen ist, als ob ὁ ἐλθών für sich den Erschienenen bezeichnete (*Hofm.* Schriftbew. II. 1. S. 469.; dagg. ***Düsterd. Huth.***), bez. das Mittel in dem von ***Win.*** §. 47. S. 339. angegebenen Sinn, diess aber entw. activ, wodurch J. gewirkt und sich als Messias geltend gemacht hat (*de W.*), vgl. Hebr. 9, 12., oder passiv, wodurch er bewährt ist (***Bmgt.-Cr.***); der letztere Sinn ist dessbalb vorzuziehen, weil Vs. 9. die drei Zeugnisse auf das Zeugniss Gottes *für* J. nicht ***durch*** J. zurückgeführt werden.' Das dafür eintretende ἐν kann als gleichbedeutend betrachtet (vgl. Hebr. 9, 25., etwas anders steht es 1 Joh. 4, 2.), 'die darin liegende Modification aber dürfte schwerlich mit *Lck. de W* so erklärt werden, dass es sich zunächst an ὁ Χριστός anschliesst und das bezeichnet, *worin* er der Christ ist, sondern es ist gleichfalls mit ἐλθεῖν zu verbinden und bez., worin sich das Erscheinen erwies.' ὕδωρ ist entweder die von Christo verordnete und unter seinen Augen verrichtete (Joh. 3, 22. 4, 1 f.) ***Taufe*** als Symbol der Reinigung und Wiedergeburt (Joh. 3, 5., vgl. AG. 10, 47. Eph. 5, 26. Hebr. 10, 22. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21.), welche, da sie von den Gläubigen beim Eintritte in das Reich Gottes unter Bekenntniss der Reue, der Busse und des Glaubens empfangen wurde, die Wirksamkeit J. auf bedeutende Weise bezeichnet (Schol. b. Matth. p. 137. ***Calv. Bez. Calov. Wlf. Carpz. Knpp.*** '*de W* ***Reuss, Grimm*** Stud. und Krit. 1847. S. 183. ***Sand. Weitzel*** christl. Passahf. S. 54. ***Düsterd. Hofm.*** a. a. O. ***Ebr.***, der aber nur das Zeichen im christl. Sacr., also das versteht, was der christl. mit der Johannistaufe gemeinsam ist') oder es ist die Taufe J. durch Joh. und des Erstern Beglaubigung durch dieselbe (***Tertull. Oecum. Theoph.*** Scholl. b. Matth. ***Jak. Capp. Beng. Heum. Stroth*** in Eichh. Rep. XII. 64. ***Rosenm. Lang. Ziegler*** in Gabl. N. theol. Journ. III. III. ***Bmgt.-Cr. Neand. Hilgfld. Lck.*** 3. A. S. 160. ***Erdm. Myrb. Huth. Ew. Weiss*** S. 255.). 'Gegen die zweite Bedeutung wendet *de W.* 3. ein, dass sie nicht verstanden sein könne, weil damit kein Mittel der Wirksamkeit J. bezeichnet wäre, und weil nicht sowohl die Taufe, das von Joh. gebrauchte ***Reinigungswasser***, als das, was dabei vorging, J. beglaubigte. Allein dagegen lässt sich wieder sagen, dass damit nach der rechten Erklärung des ἐλθὼν διά nicht ein Mittel der Wirksamkeit, die J. hatte, sondern der Bewährung, die J. erfuhr, bezeichnet werden soll, und dass ὕδωρ nur im Allgemeinen den Taufact J. zu bezeichnen braucht, ohne

gerade das Wasser als reinigendes hervorzuheben. Für die zweite Deutung spricht, dass auch *αἷμα* auf J. eigenes Leiden, auf etwas an ihm Geschehenes, sich bezieht, also auch *ὕδωρ* viel adäquater die Taufe bezeichnet, welche an ihm vollzogen ward (*Neand. Hilgfld.*), und namentlich, dass J. als *'I. Χριστός* durch *ὕδωρ* bezeugt werden soll, was dem Zweck der Taufe, die Jesus empfing, ganz entspricht, vgl. S. 41. Dennoch darf man nicht dabei stehen bleiben, denn man kann *αἷμα*, den Tod J., auch als etwas, was durch ihn geschah, betrachten, und der dritte der Zeugen, *πνεῦμα*, ist zu allerwenigst geeignet etwas J. subjectiv Betreffendes zu bezeichnen: zwar wird im Ev. auch der Geist als etwas J. Einwohnendes angesehen; aber dass dieser h. nicht gemeint sein kann, zeigt schon, dass *πνεῦμα* nicht mit auf *ἐλθών* bezogen ist. Die Vermittelung ist damit gegeben, dass man die drei Zeugen weder als Acte der Wirksamkeit J. allein, noch als Acte der Erfahrung J. allein, sondern sie allgemeiner als charakteristische Hauptmomente seiner Erweisung und Bewährung, mögen sie nun an ihm vollzogen oder durch ihn bewirkt sein, auffasst. Diese sind die Taufe, welche an J. geschah und durch welche J. den Ausweis seiner Berechtigung zu seiner Wirksamkeit empfing und Israel offenbar wurde (Joh. 1, 31.), das *αἷμα* (J. Tod war zugleich seine That) als *καθαρισμός* oder *ἱλασμός*, das *πνεῦμα* (durch ihn gebracht) als *παράκλητος* und insofern *μαρτυροῦν*; so sind damit die drei grossen Stadien des historischen Lebens J. bezeichnet: Auftritt, Tod, Fortleben. Und hierin liegt auch der wahre Grund dafür, dass *τὸ πνεῦμα*, obwohl es bereits in der Taufe J. und in den Wirkungen seines Todes zeugt, doch noch als ein besonderes Zeugniss aufgestellt wird; diess geschieht nicht bloss um die vom Gesetz bestimmte Dreizahl herbeizuschaffen, wie *Grimm* Stud. u. Krit. 1849. S. 281. gegen *Baur* unter der allerdings gestatteten Berufung auf 2 Cor. 13, 1. statuirt — dieses Interesse tritt erst Vs. 7 (s. d. Anm.) mehr hervor —, sondern der wahre Grund ist eben darin zu suchen, dass das dreifache Zeugniss wirklich drei verschiedenen Stadien des Lebens J. entspricht. *ὕδωρ* steht also sowohl Vs. 6. wie Vs. 8. vor *αἷμα* nicht im dogmatischen (*Weitz.*), sondern historischen Sinn. Wiewohl übrigens *ὕδωρ* und *αἷμα* Thatsachen der Vergangenheit sind, so zeugen sie doch durch ihre Bedeutung fortwährend; daher das Praes. Vs. 7.: *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες.*' Ganz ohne sprachlichen Halt ist *Grot.'s* Erkl.: *per vitam purissimam*. *αἷμα* ist der *Tod J.*, wie die meisten Ausll. annehmen, aber nicht insofern dabei das Zeugniss des heidnischen Hauptmanns (Matth. 27, 54.) Statt fand (*Strth.*) oder die Auferstehung und Himmelfahrt damit verbunden war (*Ziegl. Lang.*), sondern insofern er erlösend und versöhnend war (1, 7.). Schol. b. Matth. p. 137.: *τὸ μὲν (δι' ὕδατος) ἐν τῷ βαπτίσματι, τὸ δὲ (δι' αἵματος) ἐν τῷ σταυρῷ, ἀμφοτέροις ἡμᾶς καθαίρων.* Das Abendmahl ist etwas zu Untergeordnetes und vom Tode J. selbst Abhängiges, als dass es mit *Wlf. Carpz.* u. A. verstanden werden dürfte. Dennoch ist diese Beziehung von *Baur, Zeller, Sand.* wieder aufgenommen; allein *αἷμα* für sich könnte das schwerlich bedeuten, der constante

apostol. Sprachgebrauch ist nur für die Erkl. *Tod*, vgl. 1 Cor. 10, 16., und die richtige Deutung von ὕδωρ sowie die Bemerkung, dass nur von der historischen Erscheinung J. die Rede ist, hebt diese Beziehung von selber auf. Aber auch wenn ὕδωρ die von J. eingesetzte Taufe bezeichnen sollte — wobei ὕδατος geschichts- und sachgemäss wenigstens *nach* αἵματος gesetzt sein würde —, so wäre sie doch als Reinigungsmittel nur dem eine gleiche Kraft übenden Tod beigesellt; darüber, und dass auch das angeführte Fragment des Apollinaris nichts beweist, vgl. *Grimm* Stud. und Krit. 1839. S. 283.' οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι κ. τῷ αἵματι] schliesst die Erkl. von *Hamm. Cler.*, dass ὕδωρ und αἷμα zusammen den Tod J., und die von *Schulthess* (v. Abendm. S. 344 ff.), dass beides im Gegensatze gegen den Doketismus die animalische Natur J. bezeichnen soll, aus. 'Nach *de W* (vgl. *Lck. Düsterd. Ebr.*) liegt darin ein stillschweigender (jedoch nicht polemischer) Gegensatz gegen Joh. d. T., der ebenfalls gemäss den Weissagungen und der Volkserwartung, dass beim Eintritte des messian. Reiches eine Reinigung Statt finden sollte, mit Wasser, aber nicht mit Blut gekommen, nicht das „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt", war, wodurch erst die volle Reinigung und Versöhnung zu Stande kam. Gewiss tritt eine eigentl. Polemik in den WW nicht genug hervor, möge man dieselbe nun gegen Johannesjünger (*Ew.*) gerichtet sein lassen, oder, was jedenfalls dem Gesammtinhalt des Briefs mehr entspricht, gegen die Häretiker, nach denen Chr. bei der Taufe sich mit J. vereinigt und vor seinem Tod von diesem sich wieder getrennt habe (*Erdm. Myrb. Huth. Weiss*).' *Wsse.* ev. Gesch. II. 331. erklärt, von den letzten WW. begünstigt, sonst aber Alles gegen sich habend, unsre St. auch in polemischer Beziehung auf Cerinth: J. Chr. sei nicht wie der Cerinthische Christus allein durch Wasser (= Taufe), sondern auch durch Blut (= Fleisch) gekommen. καὶ - - μαρτυροῦν] *und der Geist ist es, der da zeuget*, näml. dass J. der Sohn Gottes ist. Wasser und Blut werden nicht *sogleich* als zeugend betrachtet, sondern erst nachher mittelst des Geistes (*Lck.*); denn etwas Bewusstloses kann nicht unmittelbar zeugen. τὸ πνεῦμα ist nicht = ὁ πνευματικός, der Evglst. Joh. (*Ziegl. Strth.*); nicht *Gott* (Schol. b. Matth.) oder die *Stimme Gottes* bei J. Taufe (Caten. ined. bei Matth.); nicht die *Lehre Christi* (*Carpz.*); 'nicht das χάρισμα, die durch Mittheilung des heil. Geistes hervorgebrachte Umwandlung des Menschen (*Sand.*)'; sondern der von Christo gesandte Geist, der für ihn zeugte (Joh. 15, 26.) und ihn verherrlichte, zur Anerkennung brachte (Joh. 16, 14.); 'vgl. auch *Bmgt.-Cr. Düsterd. Ebr. Huth. Ew.* Unter der Voraussetzung seiner Erklärung fügt *de W* hinzu: „Es war diess die lebendige geistige Wirkung J., während Wasser und Blut nur die Mittel dieser Wirkung waren." ὅτι ἡ ἀλήθεια] *weil der Geist die Wahrheit ist*; nicht: *dass Geist Wahrheit ist* (*Luth. Bez. Ebr.* u. A.). Der Geist ist die Wahrheit in ihrem ganzen Umfange, derjenige, der in alle Wahrheit leitet; und *darum* ist er der Zeugende. — 'Zur Erkl. von Joh. 19, 34., um diesen Worten eine symbolische Beziehung (*Grimm, Weitz.*) zu geben,

darf dieser Vs. nicht gebraucht werden, um so weniger, da nach der richtigen Deutung selbst h., wo sie wahrscheinlicher als Joh. 19. wäre, eine solche Symbolik sich nicht findet. Auch liegt h. keine Erinnerung an das dort berührte Factum vor (vgl. auch *Düsterd.* S. 374. *Ebr.* S. 352. *Ew.*).

Vs. 7 f. ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες (ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ) τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν] Die eingeklammerten WW. sind entschieden unächt; denn sie fehlen in allen griechischen Handschrr. ausser Cod. 34. (Montfort.) 162. 173** b. *Scho.*, wo sie sich durch Interpolation aus der Vulg. finden, und Cod. Ravian., der ein Werk des Betrugs ist (vgl. Einl. ins N. T. §. 52. b.), in allen alt. Ueberss., selbst in den Handschrr. der Vulg. vor dem 10. Jahrhundert (in diejenigen, die sie haben, sind sie erst später hineingetragen), und bei allen, selbst den spätesten KVV. (vgl. *Tschdf.*); erst zu Ende des 5. Jahrh. *Vigil. Tapsensis* in seinem unter dem Namen *Idacius Clar.* geschriebenen Buche contr. Varimadum arian. erwähnt sie; sodann *Fulgentius* zu Anf. d. 6. Jahrh., *Cassiodor.*, *Ambros. Ansbertus* († 778) und die Kirchenschriftsteller des Mittelalters; sie fehlten auch in *Erasm.* Ausgg. von 1516 und 1518 (erst 1522 nahm er sie auf), in den Edd. Ald. Manut. Ven. 1518. Gerbel. Capit. u. a., in *Luth.*'s Uebers. bei seinen Lebzeiten und bis 1581. Dagg. finden sie sich in den Ausgg. der Vulg. und den nach diesen verfassten deutschen Ueberss. vor Luther, in der Ed. Complut., kamen in die Ausg. des *Erasm.* von 1522 und seine Paraphrase, in die Ausgg. von *Rob. Steph.* (1546—69) u. *Theod. Beza* (1565—76. 82.), in die Ausgg. der luth. Uebers. Zür. bei Froschauer 1529. 1531 (doch h. mit kleinerer Schrift), 1536—89 (in Klammern) und in die Ausg. von 1597 ohne Klammern, in die Ausg. Frankf. 1593. Wittenb. 1596. 97. und nachher in mehrere (doch nicht in die Wittenb. 1607 Hamb. 1596. 1619. 1620.); und für die kathol. Kirche ward die Stelle für authentisch erklärt durch die *Sixtin.* (1590) u. *Clement.* (1592) Ausg. d. Vulg. Vgl. die krit. Anmerkk. von *Wetst. Beng. Matth.*; *Griesb.* diatribe in locum 1 Joan. V, 7. 8. am 2. Th. s. Ausg.; *Mich.* Einl. ins N. T. II. 1531 ff. *Seml.* hist. u. krit. Sammll. üb. d. sogen. Beweisst. d. Dogm. 1. St. *R. Porson* lettres to Mr. Archdeacon Traves in answer to his defence of the three heavenly witnesses 1 J. V, 7. Lond. 1790. *Rickl.* Anh. S. 30 ff. ʻFür die St., die auch *Tschdf.* nicht liest, sind wieder *Sand. Bess. May.*ʼ — Die fraglichen WW. passen auch gar nicht in den Zusammenhang, indem die himmlischen Zeugen wenigstens den irdischen, von denen bisher die Rede war, nachgestellt sein sollten; aber auch so wäre gar kein richtiges Verhältniss zwischen Wasser, Blut und Geist einerseits, und Vater, Logos u. Geist andrerseits. Ueberhaupt ist der Gedanke göttlicher Zeugen im Himmel (in der unsichtbaren Welt) ganz falsch, da ja alles göttliche Zeugniss nur in der Geschichte oder im Gemüthe der Menschen Platz finden kann. Wozu noch kommt, dass Joh. wie das ganze N. T. niemals ὁ πατήρ und λόγος,

sondern immer ὁ πατήρ und ὁ υἱός als Correlata braucht. Die Stelle verdankt ihre Entstehung der Sucht zu allegorisiren und zu dogmatisiren, indem man die drei Zeugen als Symbole der göttlichen Trinität fasste, zumal da Joh. das männliche τρεῖς gesetzt hatte. Schol. b. Matth. p. 138 sq.: οἱ τρεῖς δὲ εἶπε ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος. Es bleiben also als ächt stehen die WW.: ὅτι τρεῖς (*Sin.* οἱ τρεῖς) εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα· κ. οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, und sie sind (wie das vorhergeh. ὅτι τὸ πν. ἐστιν ἡ ἀλήθ.) zur Bestätigung der Wahrheit des Zeugnisses des Geistes und zwar als ein *argumentum ad hominem* nach der gerichtlichen Regel 5 Mos. 17, 6. 19, 15. Matth. 18, 16. hinzugesetzt, wesswegen auch das Masc. τρεῖς gewählt ist. Der Ap. will gleichsam sagen: „Und auch nach menschlicher Weise betrachtet ist das Zeugniss wahr; *denn* es sind eig. drei Zeugen u. s. w., und diese Drei stimmen zusammen." εἰς τὸ ἕν εἰσιν] Der Art. steht, weil das Eine, was sie bezeugen, näml. dass J. der Sohn Gottes ist, im Vor. liegt; εἰς wird ähnlich wie Joh. 11, 52. συναγ. εἰς ἕν, Joh. 17, 23. τετελειωμένοι εἰς ἕν, Matth. 19, 5. ἔσονται εἰς σάρκα μίαν, von der durch Zusammenstimmung entstehenden Einheit gesagt.

Vs. 9. Gedanke: „Dieses Zeugniss ist ein Zeugniss Gottes von seinem Sohne; und wenn wir das Zeugniss der Menschen annehmen, so müssen wir auch das grössere Zeugniss Gottes annehmen." Jener an das Vor. unmittelbar anschliessende Gedanke ist durch das erklärende ὅτι nachgebracht, und der Schluss von der Annehmbarkeit menschlicher Zeugnisse auf das göttliche Zeugniss vorangestellt. Es ist aber jenes Zeugniss des Wassers, Blutes und Geistes ein göttliches, weil der Geist gleich Gott ist, und Gott sich in J., *so wie* er auftrat und wirkte, offenbarte. 'Das menschliche Zeugniss wird nur von Seite seiner rechtlichen Giltigkeit berührt, nicht ist in ihm ein Inhalt vorausgesetzt, welcher dem des göttlichen Zeugnisses durch Wasser, Blut und Geist gleich käme (*Baur*); der Inhalt kommt gar nicht in Betracht.' μαρτυρίαν λαμβάνειν Joh. 3, 11. 32. 33. μείζων Joh. 5, 36. αὕτη — θεοῦ] *Diess* (was die Drei bezeugen — αὕτη zurückweisend auf Vs. 6 ff. und Subj., vgl. 2, 22.) *ist das Zeugniss Gottes.* ἣν - αὐτοῦ] *das er von seinem Sohne abgelegt hat.* Die *Lachm. Tschdf.* LA. ὅτι ist durch AB *Sin.* 5. 6. 27 29. 34. a. Minuscc. Vulg. a. Uebers. *Cyr. Aug.* beglaubigt 'u. mit *Lck. Düsterd. Ebr. Huth. Ew.* vorzuziehen, obwohl *de W* meint, dass die Var. ihre Entstehung dem Missverständniss und der falschen Vergleichung von Vs. 11. verdanke. ὅτι ist Objectspartikel. „Joh. will sagen, das Zeugniss Gottes bestehe darin, *dass* er von seinem Sohne gezeugt habe" (das Perf. bez. das Abgeschlossene und Bleibende). Das göttliche Zeugniss ist nicht das innere (*Düsterd.*), was erst Vs. 11. erwähnt wird, auch nicht bloss das Joh. 1, 33. berichtete (*Ebr.*), sondern dem Zusammenhang nach das im Wasser, Blut und Geist (*Lck. Huth. Ew.*). Gegen *Baur*, der, unter Verkennung der richtigen Verhältnisse und falscher Auslegung der WW., Vs. 6. u. 9. für eine Nachahmung aus Joh. 19, 34. 5, 31 ff. 8, 13 ff. hält, vgl. *Grimm* St. u. Kr. 1849. S. 279 ff.'

Vs. 10. In der Annahme und Verwerfung dieses Zeugnisses zeigt sich der Glaube und Unglaube. *ἔχειν - ἐν ἑαυτῷ] hat es an- und in sich aufgenommen*, vgl. Joh. 5, 38. *ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ]* abgekürzt st. *τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ θεοῦ*. Die *Lachm.* LA. *τ. υἱῷ* ist durch A 5. 27. 29. 66** a. Minuscc. Ueberss. nicht hinr. beglaubigt, und eine Besserung zur Herstellung des Gegensatzes. Nach der gew. LA. ist freilich die Erkl.: *ὅτι οὐ πεπίστευκεν κτλ.* nichts als Analyse des *μὴ πιστ. τ. θεῷ. — ψεύστην πεπ. αὐτ.]* vgl. 1, 10. Das Gegentheil ist: *ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*, Joh. 3, 33. Ueber den Wechsel von *μή* und *οὐ* s. *Lck. Win.* §. 55. 1. S. 421. und Anm. z. Joh. 3, 18.

Vs. 11—13. *Dieses Zeugniss erprobt sich darin, dass wir in J. Chr. das ewige Leben haben.* — Vs. 11. *κ. αὕτη - - ὅτι κτλ.] Und das ist das Zeugniss, dass* u. s. w., d. h. das ist der wesentliche praktische Inhalt dieses Zeugnisses (*Lck.*); und da *ζωὴ αἰών.* etwas Innerliches ist, und auch die *μαρτυρία*, insofern sie Sache des *πνεῦμα* ist, dem christlichen Bewusstsein angehört: so ist der Gedanke eig. dieser: dieses Zeugniss bewährt sich dadurch, dass u. s. w. — Vs. 12. *ὁ ἔχων τὸν υἱόν]* vgl. 2, 23. — Vs. 13. ist nicht Schluss des ganzen Briefes (*Lck. Rickl. Bmgt.-Cr. Sand. Düsterd.* ähnl. auch *Ebr.*), sondern bloss der Gedankenreihe Vs. 6—12., wie 2, 26. der dortigen Vs. 18 ff. Als Schluss des ganzen Briefes würde es den Inhalt und Zweck desselben schlecht angeben; auch ist derselbe noch nicht beendigt. Die kürzere LA.: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰών. οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ θεοῦ* findet sich in A ein. Minuscc. Vulg. u. a. Ueberss. *Cassiod. Lachm. Griesb. Scho. Tschdf.* 'und wird von *Lck. Düsterd. Ew.* u. A. empfohlen. B *Sin.* haben diese LA. auch, aber für *οἱ πιστεύοντες* den Dativ *τοῖς πιστεύουσιν*, was *Buttm.* mit Recht aufgenommen und auch *Huth.* als das Schwierigere vorgezogen hat.' *Lck.* hat bemerkt, die gew. LA., namentlich das *τοῖς πιστεύουσιν κτλ.*, welches da b. *ὑμῖν* steht, sei aus der Ueberlegung entstanden, dass die Leser gläubige Christen waren, welche Joh. über den Grund ihres Glaubens nicht erst konnte belehren wollen; es liege aber in der ächten LA. nur diess, dass der Zweck des Briefes der sei, die Leser gewiss zu machen (*ἵνα εἰδῆτε*, nicht *γινώσκητε*), dass sie nur als die an Christum Gläubigen (*οἱ πιστεύοντες*) das ewige Leben haben. 'Dagegen sagt *de W.*: „diesen Gedanken enthält auch die gew. LA., und ihr Unterschied von der andern liegt vielmehr darin, dass der Glaube an den Sohn Gottes nach ihr einmal durch das *τοῖς πιστεύουσιν κτλ.* als bei den Lesern vorhanden, dann aber wieder durch das *κ. ἵνα πιστεύητε* als erst hervorzubringend, nach der andern aber durch das *οἱ πιστεύοντες* als die Bedingung der *ζωὴ αἰών.* bezeichnet wird. Nun ist klar, dass in der erstern ein Widerspruch zu liegen scheint, den man durch die andere hat wegschaffen wollen. Aber der Ap. konnte sehr wohl einmal den Glauben bei seinen Lesern voraussetzen, und dann sagen, er habe in ihnen das Bewusstsein, das ewige Leben zu haben, wecken und erhöhen und dadurch sie im Glauben befestigen wollen. So dass die gew. LA.

nach ihrer innern Beschaffenheit wohl vertheidigt werden kann.“ Indess, lässt sich die Rec. auch dem Sinne nach rechtfertigen, so entscheiden doch für die andere LA. die ZZ.’

III. 5, 14—21. Zum Schlusse der ganzen Ermahnung (wie 2, 28.) weist nun der Ap. nochmals auf die schon 4, 17. als Frucht der vollendeten Liebe erwähnte *Zuversicht zu Gott* hin, und zwar (wie 3, 22.) insofern sie *mit Erhörung des Gebets verbunden ist*, Vs. 14 f., *insbesondere auch der Fürbitte für sündigende Brüder, wenn sie nämlich nicht zum Tode sündigen*, Vs. 16 f.; *denn ein Kind Gottes kann nicht sündigen vermöge der Gemeinschaft mit Gott und der uns durch den Sohn Gottes gegebenen Erkenntniss des wahren Gottes*, Vs. 18—20. Zuletzt: *Warnung vor dem Götzendienste*, Vs. 21.

Vs. 14 f. *κ. αὕτη κτλ.*] *Und darin besteht die Zuversicht*, näml. von der schon die Rede war. Es liegt dem Ap. h. vorzüglich daran diese Zuversicht in Beziehung auf die Gebetserhörung geltend zu machen; und zwar zerlegt er diese in die Erhörung (*ἀκούει ἡμῶν*) und die Erfüllung der gethanen Bitten (*ἔχομεν τὰ αἰτήματα*; das Praes. *ἔχομεν* von der gewissen Zukunft, vgl. Jak. 4, 2.), und gründet die letztere auf die erstere. *ἐάν*] voraussetzend wie 2, 29. und fortschliessend, hier ausnahmsweise mit Indic., s. *Win.* §. 41. S. 264.

Vs. 16. Die Bitten der Christen (wie die der Apostel, Joh. 14, 13.) sind geistlicher Art, und so betrifft auch ihre Fürbitte — vermöge des christlichen Gemeingeistes und Gemeingefühls ein wesentliches Stück des christlichen Gebetes, Eph. 6, 18. 1 Tim. 2, 1. — das geistige Wohl ihrer sündigenden Brüder; jedoch ist sie dadurch beschränkt, dass der Sündigende *nicht zum Tode sündige*, d. h. nicht so, dass er aus der christlichen *ζωή* wieder in den *θάνατος* zurücksinke (vgl. 3, 14.), dass er nicht aus dem Princip des Glaubens und der Liebe herausfalle (*Lck. Huth. Ebr.*). *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*] nicht eine einzelne namhafte Sünde, sondern eine ganze Art von Sünden; nicht Todsünde im bürgerlichen Sinne = חטאה למיתה (*Schöttg. Mor. Lang.*); nicht Sünden, welche tödtliche Krankheiten zur Folge haben, so dass h. wie Jak. 5, 14 ff. nur von der Fürbitte für kranke Brüder die Rede wäre (*Mich. Beng.*); nicht die Sünde ohne Reue (*Oecum. Theoph.* Schol. b. *Matth. Grot.*), welcher Begriff in der Natur der Sache allerdings mit dem obigen zusammenfallen kann; nicht die Sünde wider den heil. Geist (Schol. b. *Matth. Bez. Heum. Sand.*); ‘nicht die Sünde der Pseudopropheten (*Köstl.* S. 264.) oder die der antichristl. Leugnung, dass J. der Christ sei (*Düsterd.*, ähnl. auch *Ew.*).’ *αἰτήσει*] *wird bitten* (ich erwarte es). *κ. δώσει κτλ.*] *und wird ihm* durch sein Gebet mittelbar *Leben geben.* Das Natürlichste ist dasselbe Subj. festzuhalten, das in *ἐρωτήσῃ* wiederkehrt (auch *Bmgt.-Cr. Düsterd. Myrb. Huth.*); auch ist der Gedanke dem Jak. 5, 15 f. ähnl.: dass dort ein ganz verschiedener Fall vorliege, wesswegen h. Gott zum Subj. zu machen sei (*Lck.* u. A. nach *Tertull. Hilar. Ambr.* al.), kann ich nicht finden; ‘aus dem Begriff des Gebets folgt keineswegs, dass das Subj. in *δώσει* ein anderes geworden ist als in *αἰτήσει*;

wenn nur ein *αὐτός* oder eine ähnliche Hindeutung stände! Vom Bittenden gebraucht ist *δοῦναι* hier so viel wie *verschaffen, erwerben.*' *τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρ. θ.*] Damit wird die Bedingung nochmals herausgehoben und durch den Plur. allgemein gemacht. *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ*] Wo das christliche Lebensprincip fehlt, da findet auch keine Gemeinschaft, keine Fürbitte und keine Erhörung derselben Statt; man wendet sich da hoffnungslos, aber nicht verdammend ab. 'Die Fürbitte für Todsünden wird in diesen WW. nicht direct verboten (*Baur, Grimm, Sand.*; vgl. dagg. *Neand. Köstl.*, nach denen nur davon die Rede ist, dass für die Todsünden nicht so gebeten werden soll wie für christl. Brüder, — was sich schon daran stösst, dass von der Art der Fürbitte nirgends die Rede ist —), aber sie wird auch nicht (*οὐ λέγω*) geboten, vielmehr als erfolglos einfach vorausgesetzt. Der Grund dafür liegt eben in dem Begriff der Todsünde, in dem vollständigen Herausfall aus der christl. *ζωή*, den sie bedingt, in der subjectiven Unempfänglichkeit, die sie in sich schliesst, wie in der göttlichen Gerechtigkeit, der sie verfällt. *Baur* findet die ganze Unterscheidung der *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάν.* und der *ἁμαρτ. πρὸς θάν.* unevangel. (montanistisch), weil in ihr die Sündenvergebung nicht subjectiv, sondern objectiv duach die Beschaffenheit gewisser Sünden, die ohne Rücksicht auf subjective Empfänglichkeit für unerlässlich erklärt werden, bedingt sei. Allein die objective Beschaffenheit der Todsünden fällt wesentlich mit der subjectiven Unempfänglichkeit zusammen; übrigens vgl. Joh. 3, 15 f. Hebr. 6, 4 ff. *Grimm* a. a. O. 1849. S. 298.' — Vs. 17. „Jede Ungerechtigkeit, jeder Mangel des frommen Lebens ist Sünde, welche als vorühergehende Schwankung oder Störung das christliche Lebensprincip nicht angreift." *Lck.* 'Vgl. die Anm. zu 3, 4.'

Vs. 18—20. Der Ap. spricht nicht „die Gewissheit der christlichen Ueberzeugung und Kindschaft Gottes, worauf die Zuversicht des christlichen Gebetes beruht," (*Lck.*) aus, 'aber auch nicht die Zuversicht (*οἴδαμεν*), dass der Fall der Todsünde und überhaupt der Sünde nicht oft in der christlichen Gemeinde vorkommen könne (*de W.*), sondern er macht den Widerspruch zwischen dem aus Gott Geborenen und der Sünde geltend; findet sich diese im Lehen jenes, so ist sie doch ihm selber das Fremde (*Huth.*).' Veranlasst durch Vs. 16 f. geht der Briefsteller wieder auf sein Hauptthema zurück. — Vs. 18 = 3, 6. 9. spricht die allgemeine Idee aus. *οὐχ ἁμαρτάνει*] *sündigt* überhaupt *nicht*, ohne dass geleugnet wird, dass nach der menschlichen Schwachheit noch Sünden vorkommen. *τηρεῖ ἑαυτόν*] sc. *ἁγνόν* oder *ἄσπιλον* (Jak. 1, 27.). *οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*] *tastet ihn nicht an,* hat ihm nichts an. — Vs. 19. *ὅτι ἐκ θεοῦ ἐσμεν*] derselbe Gedanke, nur allgemeiner. *καὶ - κεῖται*] *aber* freilich *die Welt liegt ganz in der Gewalt des Bösen.* Da *ὁ πονηρός* vorhergeht, so ist es besser auch h. das Masc. anzunehmen: *κεῖσθαι ἐν* ist dann ähnl. wie *εἶναι ἐν.* Dass die Redensart *ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται, es ist abhängig vom Senate, Polyb.* VI, 14. 6. hierher gehöre (*Lck.*), bezweifle ich.

Vs. 20. *οἴδαμεν δέ*] *Lachm. Griesb. Scho.* nach A mehr. Minuscc.

Ueberss.: *καὶ οἴδαμεν* — schicklicher, weil dieses *οἴδαμεν* sich so besser an die vorr. anschliesst, aber eben desswegen viell. Correctur; denn der Ap. konnte wohl durch den Gedanken an das *κεῖσθαι ἐν τῷ πονηρῷ* veranlasst dieses dritte *οἴδαμεν* in Form eines Gegensatzes geben. *διάνοιαν*] 'das Vermögen der Einsicht (*Düsterd. Huth. Ebr.*), nicht die gewonnene Einsicht selbst (*Lck. de W.*).' *ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν*] *ἵνα* bezieht sich auf die in *διάνοια* liegenden Bedingungen und Gesetze. *Lck.* nimmt 'und nach *de W*' mit Recht das von A mehr. Minuscc. Ueberss. KVV. dargebotene † *θεόν* nach *τ. ἀληθ.* auf (welches *Lachm.* inconsequenter Weise habe fallen lassen), weil *ὁ ἀληθινός* ohne Weiteres Joh. sonst nicht von Gott gebraucht und die Auslassung vermöge der Abbreviatur *ΑΛΗΘΕΙΝΟΝΘ̄Ν* (so im Cod. A) leicht geschehen konnte. 'Indess wahrscheinlicher bleibt doch, dass man das erklärende *θεόν* zu dem auffälligen und isolirt stehenden *ἀληθινόν* hinzufügte; *Sin.* liest übrigens *τὸ ἀληθινόν*, was auch sonst nicht gänzlich fehlt; *Tschdf. Düsterd. Huth. Ebr. Ew.* haben sich mit Recht für die Rec. entschieden. Uebrigens steht das *ἀληθινόν* im Gegensatz zu jedem fictitius deus (d. M.).' *καί ἐσμεν κτλ.*] *und so vermöge dieser Erkenntniss sind wir in der Gemeinschaft des wahren Gottes*, 'denn dieser ist mit *ἐν τῷ ἀληθινῷ* gem., nicht der Sohn, so dass das Folg. Apposition wäre (auch *Weiss* S. 32.).' *ἐν τῷ υἱῷ κτλ.*] näml. *in seinem Sohne* u. s. w., vermöge der Gemeinschaft mit s. S. *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός*] Die Beziehung des *οὗτος* auf Christus (orthodoxe Erkll. seit den arian. Streitigkeiten, aber nicht früher, wie es scheint, s. *Lck.*) hat das gegen sich, dass J. auch als Logos (und h. ist er ja als der menschgewordene gedacht) nicht *ὁ θεός* heisst (anders ist Joh. 20, 28. *ὁ θεός μου*), und dass die Warnung vor den Götzen Vs. 21. die Festhaltung der Idee des wahren Gottes fordert. Die Beziehung auf Gott (Arian. *Erasm.* Socin. *Grot. Strth. Mich. Mor. Lang. Lck. Bmgt.-Cr. Düsterd. Erdm. Myrb. Hofm.* Schriftbew. I. S. 146. *Win.* Gr. §. 23. S. 142. *Huth.* vgl. dagg. wieder *Weiss* S. 31 f.) hat nicht gegen sich den zurückweisenden Gebrauch von *οὗτος*, aber die Tautologie des Gedankens, die indess nur scheinbar ist, wenn man *οὗτος* so fasst: „*Dieser* (uns von J. Chr. vermittelte) ist der wahre Gott." Indessen wäre auch jene Erkl. auf denselben Gedanken zurückführbar: „Dieser ist's, in dem wir den wahren Gott kennen", und so ebenfalls der Zusammenhang mit Vs. 21. hergestellt. Der Ap. hätte sich einer grossen Kürze und harten Metonymie bedient, wie eine solche in Ansehung der *ζωὴ αἰώνιος* (*ewiges Leben* st. Quell und Grund des ew. L.) allerdings Statt findet, vgl. Joh. 11, 25. 12, 50. Der Art. vor *ζωὴ αἰών.* hat mehrere der wichtigsten ZZ. auch *Sin.* (*Lachm. Tschdf.* T.) und die Grammatik gegen sich, indem es entweder *ἡ αἰών. ζ.* (Joh. 17, 3.) oder *ἡ ζ. ἡ αἰών.* (1 Joh. 1, 2. 2, 25.) heissen müsste. '*Ew.* übers.: *das*, diess Beides zusammen, dass wir diess Alles so wissen und so sind, das *ist der wahrhafte Gott und das ewige Leben* (?).' — Vs. 21. Die *Lachm.* durch BG al. auch *Sin.* beglaubigte LA. *ἑαυτά* verwerfen *Lck. Tschdf.* mit Recht als unerträglich, zumal in der Anrede. Die

Götzen, vor welchen Joh. warnt, sind nicht die gnostischen Irrthümer nach einer Erweiterung des Begriffs εἰδωλολατρεία Eph. 5, 5. Col. 3, 5. (*Hamm. Rickl.*), sondern die dem wahren Gott entgegengesetzten falschen Götter (1 Thess. 1, 9.). 'Ebr. (auch *Huth.*?) verbindet beide Erkll.: alle Bilder, die sich die Menschen willkürl. von Gott machen.' Die Gefahr eines Rückfalls in den Götzendienst bei mannichfaltigen häuslichen und geselligen Versuchungen (vgl. 1 Cor. 8, 10.) war für die schwächern Christen immer vorhanden.

Zur Einleitung in den zweiten und dritten Brief Johannis.

1.

Diese Briefe rechnet *Eusebius* zu den Antilegomenen. Die kirchliche Meinung schwankt über sie: es wird von ihnen wenig, am meisten noch vom zweiten Gebrauch gemacht; die syrische Kirche schloss sie von ihrem Kanon aus, und Zweifel an ihrer johanneischen Abfassung dauerten auch dann noch fort, als ihre kirchliche Anerkennung entschieden war. S. Einl. ins N. T. §. 180. Aber nicht irgend eine historische Ueberzeugung von ihrer Unächtheit, sondern theils ihre Kürze, theils und noch mehr ihre didaktische Unwichtigkeit scheint ihre schnellere Verbreitung und ihren allgemeinern Gebrauch im 2. und 3. Jahrh. aufgehalten zu haben (*Lck.* III. 432.); und es lässt sich aus diesen äussern Gründen wenigstens kein sicherer Schluss gegen die Aechtheit ziehen.

Der Verf. nennt sich ὁ πρεσβύτερος. Diejenigen, welche einer alten kirchlichen Meinung zufolge den Presbyter Johannes (*Erasm. Grot. Beck* observatt. crit. exeg. spec. I. *Fritzsche* Bemerkk. üb. d. Brr. Joh. in *Henke's* Mus. III, 1. *Credner*, *Jachmann*, *Ebr.* u. A.) oder einen andern Presbyter (*Bretschn.*) für den Verf. halten, haben die Unwahrscheinlichkeit gegen sich, dass dieser Amtsname, im gewöhnlichen Sinne genommen, bei seiner Häufigkeit ohne Hinzufügung des Personnamens zur Bezeichnung eines Individuums habe dienen können. Eher mochte der Ap. Joh. sich in irgend einem auszeichnenden Sinne so nennen, entweder den *Aeltesten* (Vorsteher), insofern er der Vorsteher des dortigen Gemeindekreises war (vgl. ὁ συμπρεσβύτερος 1 Petr. 5, 1. *Bertholdt* Einl. VI. 3645. *Düsterd. Huth.*), oder nach einem weitern Gebrauche des Wortes, nach welchem man Apostel und Bischöfe Aelteste nannte (*Papias* b. *Euseb.* III, 39. *Iren.* ebendas. V, 20. 24. *Lck.*), oder im eigentlichen Sinne = ὁ γέρων, rücksichtlich seines hohen Alters (*Oecum.*); was freilich alles unsicher und unbefriedigend bleibt. Dass der Verf. dieser Briefe seine Persönlichkeit schärfer als der des ersten Br. hervortreten lässt, und häufig in der 1. Pers. sing. spricht (*Credn.* S. 693.), kann bei der

verschiedenen Natur derselben nicht sehr auffallen. Die Behauptung (*Bck. Fr.*), dass die Schreibart von der des ersten Br. und des Ev. verschieden und aus johanneischen und paulinischen 'Bestandtheilen zusammengewebt sei, ist nur insoweit richtig, dass bei überwiegendem johann. Sprachcharakter ('vgl. *de W.* Einl. ins N. T. §. 180 b.') einzelne Wörter u. Phrasen eigenthümlich und paulinisch sind (*Lck.*), und Manches (2 Joh. 5—7. 3 Joh. 11 f.) fast wie nachgeahmt aussieht. Die Vorschrift 2 Joh. 10 f. fällt den Gegnern der Aechtheit als dem milden Geiste des Joh. unangemessen auf; aber sie würde auch bei einem andern Verf. in Vergleich mit Vs. 5. auffallen. Ausserdem vgl. d. Anm. Endlich ist die Widersetzlichkeit des Diotrephes 3 Joh. 9. gegen die apostolische Autorität des Joh. nicht undenkbar, hingegen nur diesem die Ueberlegenheit, mit welcher er drohet Vs. 10., ganz angemessen. Nach *Lck.* S. 439., welcher das Zweifelhafte dieser Briefe anerkennt, sind sie in jedem Fall ächte Producte, entweder des Ap. oder des Presbyters Johannes. Aber Letzterer müsste die Schreibart und Denkweise des Erstern sklavisch nachgeahmt haben (so *Jachmann*), 'was sich gerade bei ihm, der sonst den App. gleichgestellt wird, nicht voraussetzen lässt (*de W* Einl. N. T. §. 180 b. *Grimm* Encycl. 2. S. XXII. 76.), noch an sich wegen der Selbstständigkeit, mit welcher theilweis die Ideen behandelt sind (*Bmgt.-Cr.*), wahrscheinlich ist. Für die Aechtheit vgl. auch *Düsterd. Huth. Bleek* Einl. S. 594 ff. Geg. *Baur*, der auch diese Briefe mit dem Montanismus in Verbindung bringt und sie an den montanistisch gesinnten Theil der röm. Gemeinde geschrieben sein lässt, vgl. *de W.* Einl. §. 180 b. *Huth.* S. 253.'

2.

Der 2. Br. ist an eine ἐκλεκτὴ κυρία geschrieben. Der Meinung, dass damit eine einzelne christliche Gemeinde bezeichnet sei (Schol. b. *Matth.* p. 152. *Cassiod. Whist. Hamm. Augusti*, *Hofm.* Schriftbew. I. S. 226 ff. *Huth. Ew.*), ist die Art, wie ihre und ihrer Schwester Kinder erwähnt sind (Vs. 1. 3. 13.), günstig; aber sie ist wie die ähnliche, dass es die ganze christliche Kirche sei — *Hieron.* ep. (91.) 123. ad Ageruchiam, *Hilgfld.* theol. Jbb. 1855. 4. S. 499. —, sprachwidrig. Es ist eine christliche Frau gemeint, und zwar ist nicht ἐκλεκτή (*Grot. Wetst.*), sondern Κυρία ihr Name (ὑπόθεσ. b. *Matth.* p. 105. Synops. script. s. *Heum. Beng. Carpz. Lck. Düsterd. Ebr.*), und jenes Beiwort heisst: (von Gott) *erwählt* = ἁγία. ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ steht nachlässig für Κυρίᾳ τῇ ἐκλ., vgl. 3 Joh. 1. Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ. 'Diese vertrauliche Nachlässigkeit ist ein hinreichender Erklärungsgrund dafür, wenn man sich auch nicht mit *de W. Lck.* (wogg. *Sand. Huth.*) auf das zwar ähnliche (*de W.*), aber doch nicht zutreffende ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις 1 Petr. 1, 1. berufen will. Doch ist auch keine ethische Schwierigkeit darin zu finden (*Sand.*). Die Aushülfe κυρία = domina als Anrede (*Bmgt.-Cr. Sand.*) zu nehmen, wird allerdings durch die Notiz b. *Epictet.* Enchirid. c. 62. unterstützt, sonst aber doch eben nur als Anrede in directem Umgang mit einer bestimmten

Person gebraucht, vgl. Joh. 20, 15., während es hier als Ueberschrift gebraucht werden würde, für die der Eigenname nothwendiger und einfacher erscheint.' Ueber die Hypothese *Knauer's* in Stud. u. Kr. 1833. II. 452 ff., die *Κυρία* sei Maria, die Mutter J., s. *Lck.* S. 444 f. — Von den Verhältnissen der Frau wissen wir nichts: viell. war sie Diaconisse ihrer Gemeinde. '*Sand.* findet das sehr unwahrscheinlich.'

Der dritte Brief ist an einen gewissen *Cajus* geschrieben, welcher schwerlich für dieselbe Person mit Cajus aus Corinth Röm. 16, 23. 1 Cor. 1, 15., oder Cajus von Macedonien AG. 19, 29., eher mit Cajus aus Derbe AG. 20, 4. zu halten ist. Nach *Mill* Prolegg. §. 152. ist es der nach Constitutt. apost. VII, 46. vom Ap. Joh. zu Pergamos eingesetzte Bischof Cajus. Er war ein angesehener Mann, viell. Kirchenbeamter, jedoch in einer andern Gemeinde als der der Kyria, weil beide Briefe in keiner Beziehung zu einander stehen.

3.

Beide Briefe haben besondere Veranlassungen und Zwecke, und stehen in keiner Beziehung auf den 1. Brief und das Ev. (*Kleuker* Urspr. und Zweck d. apost. Br.). Der Zweck des *zweiten Briefes* ist, die Kyria in der christlichen Wahrheit und Liebe zu befestigen und vor denselben Irrlehrern, die im 1. Br. vorkommen, zu warnen. Inhalt: Nach dem Grusse, in welchem schon eine Belobung, Vs. 1—3., freut sich der Briefst. des christlichen Wandels einiger Kinder der Kyria, Vs. 4., ermahnt sie zur christlichen Liebe, Vs. 5 f., und warnt sie vor Irrlehrern, die er nicht einmal ins Haus aufgenommen wissen will, Vs. 7—11. Zuletzt Ankündigung eines Besuchs und ein Gruss, Vs. 12. 13.

Der *dritte Brief* nimmt nach einem Grusse Vs. 1. und einem heilwünschenden und belobenden Eingange, Vs. 2—4., die gerühmte Gastfreundschaft des Cajus für reisende Christen in Anspruch, Vs. 5—8., äussert sich dagegen unwillig über die Widersetzlichkeit eines gewissen Diotrephes, Vs. 9—11., und empfiehlt den Demetrius, viell. den Ueberbringer des Briefs, Vs. 12. Der Schluss Vs. 13—15. dem des zweiten Briefes ähnlich.

Als Ort der Abfassung ist mit Wahrscheinlichkeit Ephesus und die Gemeinden, wohin die Briefe gerichtet sind, im Umkreise dieser Stadt zu denken. Die Briefe sind beide vor einer beabsichtigten Reise des Apostels, wahrscheinlich derselben, und wegen der Aehnlichkeit von 2 Joh. 7. mit 1 Joh. 2, 18 ff., wahrscheinlich nach dem ersten Briefe geschrieben.

Zweiter Brief.

Vs. 1—3. *Gruss.* — Vs. 1. τοῖς τέκνοις αὐτῆς οὕς] wegen des Masc. im Relat. sind *Söhne* darunter zu denken, vgl. Vs. 4. ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ] ist (etwas anders als 1 Joh. 3, 18.; 'ganz so nimmt es *Bmgt.-Cr.*') von *der in der christlichen Wahrheit gegründeten Liebe* zu verstehen. Es fehlt der nachher folg. Art. wie Vs. 3. 4. Die WW. καὶ οὐκ ἐγὼ - - ἀλήθειαν sind nicht in Parenthese zu stellen, weil sich Vs. 2. unmittelbar daran schliesst. πάντες - - ἀλήθειαν] *alle, welche die Wahrheit erkannt haben,* Beschreibung aller wahren Christen; das οἱ πάντες ist auf die Nähe des Briefst. zu beschränken. — Vs. 2. διὰ ἡμῖν] Grund der Liebe: „Ich und alle Freunde der Wahrheit lieben euch wegen der Wahrheit, die in uns wohnt." 'Nach *Ew.* enthalten die WW. den Grund des Segenswunsches in Vs. 3. Aber gerade als Begründung der Liebe geben sie einen tiefen Sinn.' καὶ αἰῶνα] *und sie wird auch ewig bei uns bleiben,* nachdrücklicher als wenn das Relat. stände, *Win.* §. 63. II. 1. S. 510. 'Dasselbe wird sonst vom Paraklet ausgesagt. Dass der Gedanke nicht zur Vorstellung von einer baldigen Weltkatastrophe passe (*Bmgt.-Cr.*), ist zu viel behauptet.' — Vs. 3. Der apostol. Segenswunsch dem in den paulin. Pastoralbriefen ähnlich, nur dass dort ἔσται μεθ' ὑμῶν fehlt. κυρίου] fehlt im *Lachm. Tschdf.* T.; 'aber wenn es auch ächt ist — *Sin.* ist mit GK al. dafür —, so ist es doch noch nicht unjohann. (*de W.*, vgl. die Bemerk. zu Joh. c. 21.), und jedenfalls hier in der Grussformel sehr passend (*Beng.*), zumal die ganze Benennung Chr. etwas umständlich Feierliches hat; vgl. die Wiederholung τοῦ πατρός in τοῦ υἱοῦ τ. π.' ἐν ἀληθείᾳ κ. ἀγάπῃ] *in* (der) *Wahrheit und Liebe*, bezeichnet dasjenige, worin sich Gnade, Erbarmen und Heil darstellen sollen (*Lck. Düsterd. Huth.*).

Vs. 4. *Der Briefst. bezeugt seine Freude über den christlichen Wandel einiger von K.'s Kindern.* ὅτι ἀληθείᾳ] *dass ich von deinen Kindern* einige *gefunden habe als wandelnd in Wahrheit.* Die Frau muss also viele Kinder gehabt haben, von denen nur einige ächte Christen waren; und der Briefst. muss sie anderswo als bei der Mutter kennen gelernt haben. καθὼς ἐλάβομεν] *gemäss dem, wie wir das Gebot empfangen haben*, ist noch nicht gerade von dem bestimmten Gebote der Liebe zu verstehen (*Lck.*), von welchem erst Vs. 5. die Rede ist, dann aber Vs. 6. auf die andern göttlichen Gebote zurückgegangen wird.

Vs. 5 f. *Ermahnung zur christlichen Liebe.* καὶ νῦν] *und nun* 'knüpft jedenfalls die Bitte an die Vs. 4. ausgesprochene Wahrnehmung, aber nicht sowohl temporell, so dass es theils den Gegensatz zwischen dem vor. ἐχάρην bezeichnet, theils durch καί ans Vorhergeh. anknüpft (*Lck. de W. Sand.*), sondern logisch, und zwar nicht bloss an den Umstand, dass durch ein göttliches Gebot der Wandel der Gläubigen bestimmt wird (*Düsterd.*), sondern an die Thatsache, dass etliche der Kinder in der Wahrheit wandeln (*Ebr.*), und an die Freude darüber (*Huth.*), welche die Veranlassung zu der Bitte ist.' Vgl. übr. 1 Joh. 2, 7 f. ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλ.] 'gehört nicht zu ἐντολὴν εἴχομεν (*Bmgt.-Cr.*), sondern zu ἐρωτῶ σε (*Sand. Düsterd. Huth.*), denn jenes steht bloss in einem Nebensatz, und dieses wäre sonst beziehungs- und objectlos.' — Vs. 6. ἡ ἀγάπη ist die christliche Liebe schlechthin, auch die Liebe Gottes und Christi mit einschliessend. Vgl. 1 Joh. 5, 3. Joh. 14, 21. καθὼς ἠκούσατε κτλ.] ist Nebenbestimmung der ἐντολή (*Lck. de W.*) 'oder besser eine auf Vs. 5. zurückweisende Erinnerung, dass die Leser den Inhalt des Gebots schon von Anf. gehört haben (*Sand. Düsterd. Huth.*).' ἐν αὐτῇ ist auf ἀγάπη (auch *Düsterd. Ebr. Huth.*) zu beziehen, nicht auf ἐντολή (*Bmgt.-Cr. Sand.*), 'weil περιπατεῖν ἐν ἐντολαῖς ungewöhnlich, und der Gedanke tautologisch wäre.' Die Liebe ist somit als eine solche bezeichnet, welche sich in Haltung der Gebote beweist; und dann wieder als eine solche, welche geboten ist; ein Cirkel, 'der dazu dient die Einheit von Liebe und Gehorsam aufzuzeigen (*Huth.*).'

Vs. 7—11. *Warnung vor Irrlehrern.* — Vs. 7. ὅτι, *denn*, giebt den Grund an, warum es nöthig sei an das alte Gebot zu erinnern. Es ist nicht unmittelbar mit ἐρωτῶ σε zu verbinden (*Lck.*), sondern, da erst im Verfolg der Rede der Gedanke, dass die Liebe sich auf ein *altes* Gebot gründe, eintritt, und dieser auf die der alten guten Lehre zuwiderlaufende Irrlehre von Christi Person leitet: so ist das ἐρωτῶ σε mit Nachdruck zu wiederholen, oder etwas Aehnliches zu ergänzen. εἰσῆλθον εἰς τ. κόσμον] *Lachm. Tschdf.* nach AB Vulg. u. a. ZZ. auch *Sin.* ἐξῆλθον, wie 1 Joh. 4, 1. ἐρχόμενον ἐν σαρκί] fällt auf, indem man wie 1 Joh. 4, 2. ἐληλυθότα erwartet. Man darf keine enall. temp. annehmen (*Beng.*); das Praes. bezeichnet (auch *Düsterd. Huth.*) rein den Begriff: J. Chr. als im Fleische kommend, vgl. 1 Cor. 15, 35., 'aber nicht = der da kommen *musste* (*Bmgt.-Cr.*).' οὗτος ἀντίχριστος] ähnl. wie 1 Joh. 2, 22., nur dass zur Vermittelung der Begriff ὁ πλάνος eingeschoben ist: beides, ὁ πλ. und ὁ ἀντ., ist collectiv gedacht. '*Bmgt.-Cr.* erklärt: *der* (erwartete oder bekannte) Verführer u. s. w.'

Vs. 8. βλέπετε ἑαυτούς] vgl. Mark. 13, 9. ἵνα μὴ ἀπολέσωμεν] βλέπειν, *sich vorsehen*, wird sonst mit μή construirt (1 Cor. 16, 10. in der Bedeutung *zusehen* mit ἵνα): daher kann man, wenn ἵνα (das in ein. Codd. und bei *Oecum.* fehlt) ächt ist, dieses nicht als den nächsten Gegenstand der Vorsicht, sondern als deren Zweck ansehen, und um so weniger, wenn die gew. LA. im Folg. Recht hat: „Hütet euch vor ihnen, damit wir nicht verlieren." Aber st. ἀπολέσωμεν ἅ

εἰργασάμεθα ἀπολάβωμεν lesen *Lachm. Tschdf.* nach A mehr. Minuscc. Uebers., auch Vulg., mehr. KVV. ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε ἀπολάβητε. ʿ*Sin.* liest auch so, nur dass er ἀπόλησθε hat.' Wäre die gew. LA. mehr beglaubigt, ʿund in der That ist sie nicht ganz ohne Stützen, sie findet sich in GK al. und dem T. des *Theoph. Oecum.*: so würde *de W* sie, in dem Sinne, dass der Ap. von seiner und seiner Mitapostel Arbeit und deren Lohn (Joh. 4, 36.) redete, für ächt, und die andere für Correctur halten, indem die LA. des Cod. B ἀπολέσηται (ἀπολέσητε?) ἃ εἰργασάμεθα ἀπολάβητε eine Vermischung beider darstelle. And. (*Düsterd. Ebr. Huth.*) dagg. halten diese LA. des Cod. B für die ursprüngliche. Und in der That sieht dieselbe nicht wie eine Combination der beiden anderen LAA. aus, sondern diese erklären sich aus dem Bestreben, die Perss. der Tempp. gleich zu machen. Was die Erkl. betrifft, so bez. ἃ εἰργ. die Frucht der Arbeit und zwar, wenn εἰργασάμεθα gelesen wird, der apostolischen, wenn εἰργάσασθε steht, der Busse und Glaubens-Arbeit der Leser (*de W.*: der erworbene Besitz der christl. Wahrheit, Joh. 6, 27.). Diese Frucht soll nicht verloren werden, und zwar bei ἀπολέσητε Seitens der Leser, bei ἀπολέσωμεν zugleich Seitens derer, die an ihnen gearbeitet haben. μισθός kann nicht, wie *de W* im Vorstehenden anzunehmen geneigt ist, der besondere Lohn der apost. Arbeit sein, denn dieser kann nur von der Treue, nicht von dem Erfolg der Arbeit abhängig gedacht sein (*Huth.*), sondern μισθός kann jedenfalls nur den Lohn des ewigen Lebens (sonst nicht so bei Joh.) bedeuten; dazu würde allerdings das ἀπολάβητε besser passen, als das ἀπολάβωμεν. Das πλήρη steht nicht dem mancherlei Gnadenlohn, den der Gläubige schon hienieden empfängt, gegenüber (*Aret. Grot. Ebr.*), sondern nulla merces dimidia est: aut tota amittitur, aut plena accipitur (*Beng. Düsterd. Huth.*).' — Vs. 9. πᾶς ὁ παραβαίνων] sc. τὴν διδαχήν aus dem Folg., oder absolut; beides hart und unjohann. So auch ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ *die Lehre Christi* oder *von Christo*. ʿ*Lachm. Tschdf.* lesen nach AB 98. mehr. Verss. auch *Sin.* προάγων für παραβαίνων, und *Tschdf.* nach denselben ZZ. sowie 13. 27. 29. 66* 68. Vulg. al. das zweite τῇ διδαχῇ ohne den Zusatz τοῦ Χριστοῦ.' θεόν] sc. τὸν ἀληθινόν, 1 Joh. 5, 20. Vgl. übr. 1 Joh. 2, 23., ʿwas aber nicht h. citirt (*Ebr.*) ist.'

Vs. 10. εἴ τις] Joh. setzt sonst in solchen Fällen ἐάν (*Credn.*). οὐ φέρει] vgl. *Win.* §. 55. 2. S. 425. Die Phrase φέρειν διδαχήν ist unjohann. (*de W.*), ʿkommt aber auch dem Gedanken nach sonst nicht vor.' χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε] wobei vorausgesetzt wird, dass der Gruss kein leeres Wort ist, vgl. Matth. 5, 47. — Vs. 11. Grund dieses Verbots: Wer mit Aufrichtigkeit ihn begrüsst, ihm Freundschaft bezeugt, der macht sich (durch Beförderung) theilhaft (vgl. 1 Tim. 5, 22.) seiner bösen Werke, seines verwirrenden Lehrbeginnens. Dieses Verbot ist ganz dem Charakter des Joh. angemessen, wie er sich in seinem Betragen gegen Cerinth darstellt (*Iren.* adv. Haer. III, 3.), und findet mit ähnlichen Aeusserungen des Ap. Paul. (Phil. 3, 2. Gal. 1, 8. 1 Cor. 16, 22.) in dem polemischen Eifer und der

Nothwehr gegen das, was der Erhaltung der Kirche verderblich schien, seine Rechtfertigung. *de W.* fügt hinzu: „Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und nach der damals noch nicht wohl möglichen höhern Ansicht, dass der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit"; wogg. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. S. 339. (vgl. auch *Huth.*) darauf aufmerksam macht, dass es sich nicht um solche Erweisungen handele, welche der Mensch dem M., sondern welche der Christ dem Christen schulde, und nicht Irrenden das menschl. Verhältniss aufgekündigt, sondern die christl. Gemeinschaft dem zerstörenden Einflusse ihrer inneren Feinde nicht preisgegeben werden solle.'

Vs. 12. *Ankündigung eines Besuchs. οὐκ ἐβουλήθην κτλ.*] sc. *γράψαι,* wie 3 Joh. 13., worin aber die allgemeinere Vorstellung *sagen*, mittheilen, liegt. *ὁ χάρτης*, das ägyptische Papier und zwar wahrsch. das feinere augusteische, welches zu Briefen diente (*Hug.* Einl. I. 106.). *τὸ μέλαν atramentum. ἀλλὰ ἐλπίζω ἐλθεῖν*] dafür *Lachm.* theils nach A theils nach AB und mehr Minuscc. auch Vulg. *ἐλπίζω γὰρ γενέσθαι. Griesb.* u. *Scho.* haben nur *ἐλπίζω γάρ* aufgenommen, da doch das andere fast noch mehr beglaubigt ist, 'und wirklich liest *Tschdf. ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι*, und das ist wohl die ächte LA. Das letzte, *ἐλπίζω γενέσθαι*, ist ganz johann.' *στόμα πρὸς στόμα*] = פֶּה אֶל־פֶּה 4 Mos. 12, 8. *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν* (*Lachm. ὑμῶν*) *ᾖ πεπληρωμένη*] vgl. 1 Joh. 1, 4.

Vs. 13. *Gruss* von den Kindern einer christlichen (*ἐκλεκτή*) Schwester oder Mitschwester, welche sich am Orte des Briefstellers befanden.

Dritter Brief.

Vgl. *Heumanni* Comment. in Joan. ep. III. in Nova syll. dissertatt. I. 276sqq.

Vs. 1. = 2 Joh. 1. — Vs. 2. entspricht dem dortigen *Segenswunsche*, und macht den Uebergang zu der *Belohnung* Vs. 3f. περὶ πάντων] nicht = πρὸ πάντων (*Bez.*), sondern: *in jeder Hinsicht* (auch *Bmgt.-Cr. Huth.*), jedoch nach dem Gegensatze mit ἡ ψυχή auf äusseres Wohlergehen zu beschränken. εὐοδοῦσθαι] vgl. Röm. 1, 10. 1 Cor. 16, 2. ὑγιαίνειν ist nicht mit περὶ πάντων in Verbindung zu setzen, es bezeichnet für sich allein die leibliche Gesundheit. — Vs. 3. καὶ ἀληθείᾳ] *und deiner Wahrheit*, deinem Wandeln in der Wahrheit (wie der Zusatz καθὼς - περιπατεῖς erklärt), *gutes Zeugniss gaben* (vgl. Joh. 5, 33. Röm. 10, 2.). Die Particc. praes. sind im Zusammenhange mit dem Aor. imperfectisch zu nehmen. καθὼς κτλ.] 'erklärender Zusatz, aber kein directer Satz: wie du ja der Wahrheit so gemäss lebst (*Bmgt.-Cr. Ebr.*), sondern: da der Ap. die Freude über das Gehörte ausspricht, indirect zu nehmen (auch *Düsterd. Huth.*)'. — Vs. 4. μειζοτέραν] Diese Form (*Win.* §. 11. 2.) ist unjohann., 'wenigstens sonst nicht gebraucht und hier durch nichts, am Wenigsten durch den traulichen Briefstyl (*Sand.*) motivirt,' wie auch τούτων, unbestimmter Plur. (wie einen solchen Manche Joh. 15, 17. finden) auf ἵνα zu beziehen; vgl. Joh. 15, 13.

Vs. 5—8. *Lob der von C. geübten Gastfreundschaft gegen fremde Brüder, und Erwartung, dass er diese weiter befördern werde.* πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν κτλ.] *treu handelst du in allem, was du irgend* u. s. w. *Oecum. Lck.* zu bestimmt: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός, '*Bmgt.-Cr.* zu allgemein: christlich-Würdiges'; es ist objectiv zu verstehen von dem, was dem christlichen Vertrauen der gerechten Erwartung entspricht; vgl. 1 Joh. 1, 9. καὶ εἰς τοὺς ξένους] *und zwar* Die *Lachm. Tschdf.* LA. † τοῦτο, obgleich sehr beglaubigt, ist 'nach *de W*' verdächtig ein Glossem zu sein; 'aber ABC *Sin.* sind doch zu entscheidend.' — Vs. 6. οἳ trennt aus der generischen Vorstellung der ξένοι die concrete Vorstellung Einiger heraus; und wieder Andere sind mit dem οὓς bezeichnet, welche eben zu C. reiseten. οὓς προπέμψας] *welche du wohl thun wirst zu geleiten*, eigentl. wenn du sie geleitet hast, vgl. Mark. 13, 13. *Win.* §. 45. Die LA. des Cod. C: ποιήσας προπέμψεις heisst: *welche, nachdem du ihnen wohlgethan, du weiter fördern wirst.* προπέμπειν, *das Geleite geben*, *weiter*

fördern durch Reiseausrüstung, Röm. 15, 24. 1 Cor. 16, 6. 11. Tit. 3, 13. AG. 15, 3. u. ö. ἀξίως τ. θεοῦ] wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Liebe.

Vs. 7. ὑπὲρ γ. τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐξῆλθον] *denn um des Namens willen* (αὐτοῦ lassen *Griesb. Scho. Lachm. Tschdf.* nach ACG 'auch *Sin.*' u. v. Minuscc. weg) *sind sie ausgezogen.* τὸ ὄνομα, schlechthin *der Name Christi*, AG. 5, 41. *Ignat.* ep. ad Ephes. c. 3. 7. ἐξέρχεσθαι wie Luk. 9, 6. AG. 15, 40. vom Ausziehen als christlicher Missionar. μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνῶν] *indem sie nichts* (keine Zahlung, ὀψώνιον 2 Cor. 11, 8.) *von den Heiden* (*Lachm. Tschdf.* nach ABC 'auch *Sin.*' mehr Minuscc. ἐθνικῶν) *nehmen*, vgl. 1 Cor. 9, 18. 2 Cor. 11, 7 f. 12, 16. 1 Thess. 2, 9. Gegen die Constr. u. Erkl.: *sie sind, nichts mitnehmend, von den Heiden ausgegangen*, geflohen (*Bez. Beng. Wlf. Carpz. Mor.*) s. *Lck. Bmgt.-Cr. Sand.* u. A. — Vs. 8. Statt ἀπολαμβάνειν, welches nicht in der Bedeutung der gastlichen Aufnahme gebraucht wird, ist nach ABC* u. mehr. Minuscc. 'auch *Sin.*' mit *Lachm. Tschdf.* ὑπολαμβάνειν zu lesen, welches auch in der Bedeutung *unterstützen Strab.* p. 653. vorkommt. συνεργοὶ γ. τῇ ἀληθείᾳ] vgl. 2 Cor. 8, 23.: εἰς ὑμᾶς συνεργός, Col. 4, 11. συνεργοὶ εἰς τὴν βασ. τ. θεοῦ. Das W. συνεργός findet sich noch öfter bei Paul. 'τῇ ἀληθείᾳ giebt den Zweck der Mitarbeiterschaft an; nicht ist zu übers.: mit der Wahrheit (*Bmgt.-Cr.*). *Sin.* liest mit A für ἀληθείᾳ vielmehr ἐκκλησίᾳ.'

Vs. 9—11. *Klage über die Widersetzlichkeit des Diotrephes in diesem Punkte; Warnung ihm nicht zu folgen.* — Vs. 9. ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ] *ich habe der Gemeinde* (deines, 'nicht jenes Ortes, von dem die Vs. 7. ausgingen, *Beng.*') *geschrieben* wegen dieser Sache. *Lachm. Tschdf.* nach ABC 2 Minuscc. Copt. Sahid. † τι; ein. Minuscc. ἄν, wornach Vulg. *scripsissem forsitan;* 2 Minuscc. ἄν τι: letztere beide LAA. geben den nicht unpassenden, aber doch nicht wahrsch. Sinn, dass der Briefst. aus Furcht vor D.'s Widersetzlichkeit das Schreiben unterlassen habe. Die erstere LA. 'sagt *de W.*' empfiehlt sich nicht sehr, 'aber sie ist am besten bezeugt, und das τι wäre wohl unbestimmt, aber nicht schwächend (*Lck. Sand.*).' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν] *der unter ihnen* (den Mitgliedern der Gemeinde) *will der erste sein.* Schol. b. *Matth.*: ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα. — οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς] *nimmt uns* (unsre Erinnerungen 'und damit uns selbst') *nicht an*, vgl. J. Sir. 51, 26. ἐπιδέχ. παιδείαν; Vs. 10. *aufnehmen*, 1 Makk. 12, 8., vgl. *Polyb.* VI, 24. 7. XXII, 1. 3. (*Lck.*).

Vs. 10. ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ] *will ich ihm vorhalten* (2 Tim. 2, 14. Tit. 3, 1.) *die Werke, die er thut.* Der Acc. der Person (Joh. 14, 26.) fehlt. φλυαρῶν ἡμᾶς] *uns beplaudernd*, verleumdend (*Oecum.* λοιδορῶν, κακολογῶν); dieses Verb. nur h. im N. T. und im transitiven Gebrauche einzig. μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις] *nicht sich begnügend bei diesem;* sonst (Luk. 3, 14. 1 Tim. 6, 8.) bloss mit dem Dat. οὔτε - καί] vgl. Joh. 4, 11. 5, 37 f. τοὺς βουλομένους] sc. ἐπιδέχεσθαι αὐτούς. — καὶ ἐκ τ. ἐκκλ. ἐκβάλλει] *und wirft sie* (die sie aufnehmen wollen) *aus der Gemeinde*, excom-

municirt sie; *Carpz.*: vertreibt sie die Fremden (?). Das Benehmen und die ganze Stellung des D. hat etwas schwer Begreifliches. — Vs. 11. Die Warnung geht vom Besondern aus, ist aber ins Allgemeine erweitert. τὸ ἀγαθόν, τὸ κακόν u. s. w. 'ist nach *de W* nicht johann. (*Bmgt.-Cr.* u. A. aber finden beides ganz johann.)'; auch οὐχ ἑώρακε τ. θεόν, obgleich 1 Joh. 3, 6. ähnl., nicht ganz passend, vgl. 1 Joh. 4, 20, und es hätte οὐκ ἔγνω τ. θεόν heissen müssen (*Lck.*).

Vs. 12. *Empfehlung des Demetrius*, viell. des Ueberbringers des Briefs. μεμαρτύρηται] Dieses Perf. ist johann., vgl. Joh. 1, 34. 19, 35. 1 Joh. 5, 10. κ. ὑπ' αὐτῆς τ. ἀληθείας] *und von der Wahrheit selbst* (personificirt gedacht). 'An das Zeugniss durch den heil. Geist, das dem Joh. in Betreff des D. geworden (*Sand.*), ist wohl schwerlich zu denken. Ebensowenig ist die im Leben des Demetrius, sei es in besonderen Leiden, die er erduldet (*Ebr.*), sei es im Lebenswandel überhaupt, den er geführt hat (*Düsterd.*), sich erweisende Kraft der Wahrheit gem.; durch die Stellung der WW. im Satz wird am Meisten die Ansicht (*Huth.*) begünstigt, nach welcher sie darauf hinweisen sollen, dass das gute Zeugniss Aller in der Bezeugung der ihnen einwohnenden Wahrheit seinen Grund habe.' καὶ - - δέ] vgl. 1 Joh. 1, 3. καὶ οἴδατε] ABC *Sin.* mehr. Minuscc. Ueberss. οἶδας. Uebr. vgl. Joh. 5, 32. 21, 24.

Vs. 13—15. *Schluss.* — Vs. 13 f. = 2 Joh. 12. εἶχον] *ich hätte*, wie ἐβουλόμην AG. 25, 22., vgl. *Win.* §. 41. a. 2. Anm. z. Röm. 9, 3. '*Lachm. Tschdf.* lesen nach ABC auch *Sin.* 5. 27. 29. 31. 33. 40. 66** 68. 73. al. Ueberss. γράψαι σοι st. γράφειν, und nach ABC *Sin.* 5. 27 31. 33. 73. al. γράφειν st. γράψαι, und zwar *Lachm.* nach A al. mit σοι hinter γράφειν, *Tschdf.* nach BCGK al. *Sin.* mit σοι vor γράφειν. Die *Tschdf.* LA. hat mehr Beglaubigung.'

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.